

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

POLÍTICA EM TEMPOS DE EXCEÇÃO
PARA UMA CRÍTICA DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

CURITIBA

2014

ALLAN MOHAMAD HILLANI

POLÍTICA EM TEMPOS DE EXCEÇÃO
PARA UMA CRÍTICA DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Monografia apresentada ao curso de Direito da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial para a conclusão da graduação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. **Vera Karam de Chueiri.**

CURITIBA

2014

TERMO DE APROVAÇÃO

ALLAN MOHAMAD HILLANI

POLÍTICA EM TEMPOS DE EXCEÇÃO: PARA UMA CRÍTICA DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção de Graduação no Curso de Direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Professora Orientadora

Prof^ª. Dr^a. Vera Karam de Chueiri

Departamento de Direito Público

Universidade Federal do Paraná

Membros da Banca

Prof^ª. Dr^a. Bethânia de Albuquerque Assy

Departamento de Teorias e Fundamentos do Direito

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^a. Clara Maria Roman Borges

Departamento de Direito Penal e Processual Penal

Universidade Federal do Paraná

Curitiba, 28 de novembro de 2014

A todas e todos que ousam resistir, por onde forem

*Come senators, congressmen, please heed the call
Don't stand in the doorway, don't block up the hall
For he that gets hurt will be he who has stalled
There's a battle outside and it is ragin'
It'll soon shake your windows and rattle your walls
For the times they are a-changin'*

BOB DYLAN, *THE TIMES THEY ARE A-CHANGIN'*

AGRADECIMENTOS

A etimologia da palavra “agradecer” revela três sentidos distintos. O primeiro está ligado ao reconhecimento do benefício atribuído, que poderia ser observada nas línguas anglo-germânicas. Tanto no inglês quanto no alemão, a etimologia de “agradecer” e “pensar” é a mesma (*to thank/to think* e *zu danken/zu denken*), tornando reconhecimento e gratidão conceitos bastante próximos: só é agradecido quem pensa, pondera, reconhece a ação de quem se agradece. O segundo sentido remete à ideia de “graça” e pode ser encontrado nas línguas latinas em geral. A “graça” se aproxima do “dom”, aquilo que recebemos sem merecer, mas também se refere à ideia de “cair nas graças” de alguém, de ter o amor de quem te beneficia. A língua portuguesa, no entanto, possui uma palavra que expressa uma forma específica de gratidão e que se refere ao terceiro sentido etimológico da palavra, aquele ligado ao vínculo, à obrigação de retribuir: o “obrigado”. Ele se assemelha semanticamente ao *arigatou* japonês, que significa a consciência de que a existência se torna mais difícil a partir do momento em que se recebe um favor, sempre imerecido, e que, portanto, cria o dever de retribuição impossível de ser cumprido. Agradecer, portanto, é reconhecer a ação feita, perceber sua característica agraciadora e estar ciente da necessidade de retribuição que se espera um dia poder retribuir. Assim sendo, há muitas pessoas que preciso agradecer em relação a essa monografia.

Primeiramente, gostaria de agradecer àqueles sem os quais eu não teria me formado em Direito na UFPR. Foram demandados muitos esforços coletivos para que eu aqui chegasse após estes cinco anos de um currículo mais do que inchado, inflexível e exigente. Gostaria de agradecer à Jane Kiatkoski, secretária do Setor de Ciências Jurídicas, por seu amor e carinho incondicionais e pelo super-poder de saber tudo sobre a faculdade e de estar disposta a ajudar sempre que necessário, não importando se poderia naquele momento ou se seria de sua competência. Obrigado, Jane, sem você, com certeza, eu – e aposto que todos os outros formandos também – não estaria onde estou. Agradeço também todos os outros servidores da universidade que resolvem invisivelmente os problemas diariamente e nos permitem ter uma biblioteca funcionando, um Restaurante Universitário funcionando, etc. Agradeço também à Tiana e à Ana, cujo trabalho foi essencial para que eu pudesse estudar e pesquisar nesses cinco anos.

Gostaria de agradecer também às pessoas que me compartilharam cadernos, resumos, textos, com quem fiz trabalho em grupo – e que muitas vezes me salvaram. Obrigado Sabine pelos cadernos gentilmente compartilhados todos esses anos. Agradeço também aos meus ótimos colegas, ou melhor, amigos de turma com os quais compartilhei esses cinco anos. Obrigado Pedro Pannuti, por ter partilhado o fardo da representação e pelas cervejas e cafés fundamentais nos intervalos de produção desse trabalho, Naiara Bittencourt, pelos sorrisos e abraços, pelo exemplo de coerência, militância e pessoa, Felipe Gussoli, Bia Cassou e Andrei Hayashi, por terem me ensinado boa parte do que sei sobre direito, tanto nos momentos prévios às provas como fora deles, Galanni Dorado, Helô Wahrhaftig, Laura Maeda, Marcela Rosa, Alani Benvenuti, Alessandra Prezepiorski, Mari Auler, André Thomazoni e Juninho por todas as conversas, apoios e elogios recebidos, cumprimentos matinais e fraternidade no dia a dia. Sem vocês, esses anos teriam sido muito mais difíceis. Aproveito e faço um agradecimento coletivo à turma de Direito da UFPR, da qual fiz parte esses cinco anos, por ter se revelado uma turma aguerrida, combativa quando necessário, teoricamente crítica e praticamente engajada. Com certeza não poderia ter pedido turma melhor para me formar.

É preciso agradecer, no entanto, não só às pessoas sem as quais eu não me formaria, mas também às pessoas sem as quais eu não me formaria como me formei: pensando como penso, vendo o direito e o mundo como vejo. Agradeço, primeiramente, à minha mestra e professora Vera Karam de Chueiri, minha orientadora de monografia e de iniciação científica, com quem também tive o prazer de ser aluno e monitor. Se hoje decidi que a docência vai fazer parte da minha vida, em boa parte foi por ter tido exemplos na faculdade como você, uma professora que nunca buscou se colocar em um patamar superior que os alunos, que sempre ouviu pacientemente intervenções, que estimulava a crítica e a reflexão ao invés de nos obrigar a decorar e repetir. Aproveito para agradecer também outras(os) professoras(es) fundamentais para a minha formação: Melina Fachin, por sua didática, paciência e atenção impecáveis, Daniel Hachem, por ter sido um orientador de estágio exemplar e uma referência de dedicação docente, Ricardo Pazello, referência de indissociação entre teoria e prática e de humildade teórica, Clara Roman Borges, pela sua impressionante coerência ao unir a crítica filosófica e a dogmática jurídica e pelo seu trato incomparável com os estudantes. Agradeço também outras(os) docentes fundamentais para a minha formação nessa faculdade e que, de alguma forma, mesmo sem saber, me trouxeram inspiração e aprendizado: Manoel Eduardo Gomes, Katya Kozicki, Juarez Cirino, Emerson Gabardo, Luiz Edson Fachin, Rodrigo Kanayama,

Eneida Desiree, André Giamberardino, Sérgio Staut Jr. e Leandro Gorsdorf. Agradeço também à Bethânia Assy por ter aceitado participar da banca da minha defesa.

O período dessa graduação também seria impensável sem considerar a atividade que, de longe, mais me tomou tempo, mais me causou raiva e tristeza, alegria e irritação, entusiasmo e decepção, mas que vai deixar uma saudade imensa: o movimento estudantil. Graças às vitórias e derrotas, golpes e superações que eu me constitui como sujeito político. Preciso agradecer às(aos) companheiras(os) da Federação Nacional de Estudantes de Direito – FENED, o espaço que me permitiu perceber que a realidade educacional do Brasil pode ser tão diferente e parecida ao mesmo, que o particular muitas vezes se identifica com o global e que é necessário pensar grande para resolver problemas grandes, e do coletivo RUA - Juventude Anticapitalista, grupo que sintetiza boa parte dos meus anseios políticos em escala nacional. Agradeço especialmente à Ize Benevides, à Nadja Carvalho, à Danuza Farias e a todas(os) as(os) companheiras(os) nordestinos, à Gabriela Azevedo, ao Vinícius Alves e a todas(os) as(os) companheiras(os) cariocas, ao Marcos Vinícius, ao Diogo Cardeal, ao Hugo Fonseca e a todas(os) as(os) companheiras(os) da Universidade de Brasília, à Gislaine Batista e a todas(os) companheiras(os) paulistas, bem como a todas(os) as(os) outras(os) militantes com quem tive o prazer de construir coletivamente um projeto de educação emancipatória. Aproveito também para agradecer às pessoas com quem pude construir uma política diária nos dois últimos anos: aos membros da Frente de Esquerda, organização que deu ares de novidade à política tradicional da Santos Andrade e aos companheiros do núcleo Curitiba do RUA – Juventude Anticapitalista.

Não foram só em encontros de movimento estudantil, no entanto, que pude conhecer pessoas extraordinárias e que foram fundamentais para as reflexões desse trabalho, interlocutores privilegiados para a consolidação da maior parte das interpretações que aqui estão consolidadas. Agradeço aos petianos, ex-petianos e não-petianos do curso de Direito da UFSC, em especial à Carla Avelar, à Renata Volpato, à Carolina Duarte, ao Pedro Davoglio, ao Marcel Souza, ao Murilo Rosa e ao Rodrigo Sartoti, pessoas que tive o prazer de conhecer nos ótimos Seminários do PET, onde pude apresentar pesquisas e receber críticas sinceras e mais do que necessárias ao amadurecimento teórico que aqui tento apresentar. Agradeço especialmente ao Roger de Oliveira Franco, um grande amigo que tive o prazer de fazer em Curitiba e que hoje também se encontra em terras catarinenses. Agradeço também às pessoas de Belo Horizonte com quem tive o prazer de debater esses temas, especialmente ao Lucas

Parreira. Agradeço a todos aquelas e aqueles que participaram das reuniões do Núcleo de Estudos Políticos que até o final persistiram firmes nas leituras e debates e que, espero, deem prosseguimento ao projeto nos anos por vir.

Não posso deixar de dar também meu obrigado às pessoas que, de alguma forma, cada um à sua maneira, me auxiliaram a concretizar ideias, reformular argumentos, revisar teorias e posições, e que me ensinaram tanto sobre o direito (e sua crítica) e sobre a resistência, em especial ao Yuri Campagnaro, ao Mozart Pereira, ao Vitor Dieter, ao Rafael Souza, à Ximena Seidel, ao Eliezer Freitas, ao Aukai Lesner, ao Rennan Gardoni, ao Gustavo Martinelli, ao Gabriel Godoy, à Maria Francisca Miranda e ao Renato Almeida. Aproveito para agradecer ao Fernando Passarini e à Thais Cons por terem lido, corrigido e comentado pacientemente essa monografia. Agradeço também ao Thiago Hoshino e à Laura Bertol por terem me acompanhado diretamente nas atividades de estágio no Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Habitação e Urbanismo, estágio que muito me ensinou não só sobre direito administrativo e urbanístico, mas principalmente sobre a forma de lidar com o direito, núcleo central desse projeto. Da mesma forma, agradeço aos membros do Projeto de Extensão Direito e Cidadania, do qual participei no início da faculdade, e que foi determinante para a minha forma de ver o mundo.

Mas talvez seja necessário perceber que a faculdade não foi só uma “fase” da vida, foi também nesse período que eu consolidei as bases do que sou hoje e do que serei no futuro. Portanto, é preciso agradecer às pessoas sem as quais eu não seria hoje quem eu sou, a quem eu devo quase que integralmente a minha identidade, a minha subjetividade, o meu ser. Primeiro de tudo, agradeço aos meus pais, Adir Hillani e Izaura Hillani. Com eles aprendi a não ficar quieto diante de uma injustiça, a ser firme nos meus ideais, a prezar pelo respeito e pela igualdade no trato com todas as pessoas, e a sempre ir atrás dos meus sonhos. Seu apoio incondicional às minhas escolhas (mesmo que às vezes discordem, o que faz com que eu valorize ainda mais suas posições) me dão forças para continuar. Agradeço à Juliana Horst, minha companheira, confidente, amiga e porto seguro. Seu carinho me inspira e sua cabeça me desafia. Muito me orgulha partilhar minha vida com você e somente graças às nossas discussões teóricas que pude ter condições de escrever esse trabalho. Preciso também agradecer às amigas que mantenho desde antes da faculdade e que, por mais tortuosos e desencontrados que tenham sido nossos caminhos, continuam me sendo mais do que especiais: Hermínia Carvalho, Jamil Assis e Pedro Felipe Gomes.

Por fim, agradeço ao Partido Acadêmico Renovador, o grupo político no qual aprendi o que era a política, no qual tive contato com uma organização que não tem medo de ser democrática, custe o que custar, que não tem receio de tomar seus posicionamentos e de voltar atrás quando necessário. Onde percebi que a política só existe quando é feita em conjunto e que o papel de farol esclarecedor das massas cumpre apenas um desserviço a toda movimentação que se pretende emancipatória. Foi onde briguei e me reconciliei, onde fiz amigos e companheiros pra vida toda, onde descobri que era imprescindível me questionar, questionar meus privilégios raciais, de gênero, de sexualidade e de condição econômica. Que eu deveria escutar mais do que falar, mas que deveria falar sempre que considerasse necessário. Que eu aprendi, em suma, o que significa verdadeira solidariedade. Se a minha visão de mundo tem algum culpado, definitivamente esse culpado é o PAR e espero que com o passar dos anos essa vivência nunca se perca. Agradeço, primeiramente, aos meus veteranos paristas, os responsáveis por me trazer a esse mundo: Maurício Rezende, por ter se tornado um grande amigo, parceiro e parâmetro teórico-político, Carol Franco, por ter me ensinado a importância da prática e da ação na vida cotidiana, Isabela Rissio, por ter me mostrado o valor da organização e da assim chamada “burocracia”, Paulista, pelo trato sempre fraterno, Alisson Maldaner, por ter sido conselheiro e uma bússola política nos momentos difíceis, Daniel Fauth, por ter despertado em mim o interesse pela pesquisa, Luisa Rodrigues, por ter compartilhado os momentos extraordinários e duros de uma gestão do CAHS. Agradeço também aos meus contemporâneos nessa meia década de faculdade e de movimento estudantil e com quem também construí boas amizades: Karolyne Mendes, filha de Iansã que me ensinou tanto sobre a importância da espiritualidade na vida e na política, Ana Cláudia Milani, cuja serenidade me orientava e cujo silêncio muitas vezes dizia tanto, Mari Santos, pela parceria e atenção indiscutíveis, Vane Kubota, Bruna Metzger e Ana Follmann pelos bons e maus momentos compartilhados.

Enfim, agradeço aos meus eternos calouros, que tanto me ensinaram e me mostraram o caminho no decorrer desses anos todos: Mauricio Serenato, pela paciência e capacidade de reflexão nos momentos mais cruciais e pelo exemplo de pessoa, Larissa Rahmeier, em quem me referencio em todos os momentos da minha militância e que terá pra sempre minha admiração, Marwan Maltaca, verdadeiro amigo para todas as horas e aliado para todas as batalhas sem o qual alguns momentos teriam sido impossíveis de superar, Emanuel Negrão, pelo carinho inigualável, pelos sábios conselhos e pelas discussões teóricas fundamentais para a construção de um direito crítico de verdade,

Guilherme Nunes, por compartilhar interesses pouco convencionais de arte e diversão, Joyce Tambosi, Mônica Miranda, Debora Pradella, Priscila Villani, Lidia Noronha, Hélia Scremin, Juliana Semkiw, Augusto Rizzo, Emanuella Ribeiro, Renata Bastos, Priscilla Bartolomeu por todos os momentos compartilhados nesses anos de PAR, bem como a todos aqueles que acreditam nesse projeto (e que agora darão continuidade a ele) que ajudei a construir durante todos esses anos. Por onde for, vou lembrar do PAR.

A todos, enfim, os meus mais sinceros e profundos agradecimentos. Espero um dia estar à altura de retribuir.

RESUMO

Qual é a relação entre o direito e a política? Essa é a questão fundamental subjacente ao direito de resistência, isto é, a possibilidade de se insurgir contra um governo com base em um direito. Ele não pode ser entendido nem somente como um “direito” (que tem condições de exercício e limitações contra “abusos”), nem como mera “resistência” (como prática política sem aparente cunho jurídico). Por essa razão, devemos retornar ao conceito de política e compreendermos sua relação com a ordem estabelecida. A política é a contingência presente em toda ordem e as tecnologias de controle desenvolvidas atualmente (como o estado de exceção) revelam seu principal objetivo: evitar, antever a contingência – e, se necessário, reprimi-la nos seus efeitos – para garantir esta ordem. É então na luta entre o controle e a resistência (e a eterna possibilidade de a resistência exceder o controle) que surge o direito de resistência, colocando o conflito em termos jurídicos ao mesmo tempo em que evidencia sua face essencialmente política.

Palavras-Chave: direito de resistência; estado de exceção; controle; contingência; event

SUMÁRIO

Advertência	13
Introdução	
O rei está nu	16
Capítulo 1	
Sobre a possibilidade de mudar o destino	22
1.1 Relógios e calendários: por uma visão não teleológica do tempo e da política	23
1.2 Ação política e contingência: por que devemos confiar na criatividade humana	33
1.3 O que é um evento, ou o que acontece quando algo acontece	47
Capítulo 2	
Em defesa da ordem	58
2.1 Sorria, você está sendo governado	59
2.2 A (bio)política neoliberal e a privatização da vida	69
2.3 Quando o governo falha: estado de exceção e gestão de emergências	80
Capítulo 3	
Resistir é um direito?	89
3.1 É inútil resistir?: resistência vs. controle	90
3.2 A resistência aceitável: desobediência civil e o problema da violência	100
3.3 Os paradoxos dos direitos	113
Considerações (nem um pouco) finais	
“Sejamos realistas, demandemos o impossível”	125
Referências Bibliográficas	130

ADVERTÊNCIA

Assim, eu não penso que o intelectual possa, apenas a partir de suas pesquisas livrescas, acadêmicas e eruditas, levantar verdadeiras questões a respeito da sociedade na qual vive. Pelo contrário, uma das primeiras formas de colaboração com os não intelectuais está exatamente em escutar seus problemas e trabalhar com eles para formulá-los

MICHEL FOUCAULT, *DITOS E ESCRITOS IV*

O intuito de fazer uma advertência antes desse trabalho é apresentar alguns pontos que merecem atenção e justificar algumas escolhas metodológicas no desenvolvimento do trabalho. Meu objetivo desde o início foi compreender o direito de resistência para além da tradição liberal. Isso se justifica porque, a partir dos protestos que vem surgindo no mundo desde 2011 e da realidade excepcional que com eles parece se evidenciar, é difícil não encarar de forma crítica a nossa tradição jurídica. O direito não parece ser apto a ser o dique de contenção do poder do Estado. Da mesma forma, a garantia formal de direitos nem sempre se revela na prática nos momentos em que mais precisamos deles. Isso significa que os direitos sejam inúteis e que de nada vale lutar por eles? Se não, até que ponto e de que forma suas reivindicações e conquistas são de fato conquistas? No direito de resistência, esse dilema fica ainda mais difícil por conta de seu viés inerentemente desafiador do direito e do Estado como um todo, justamente os garantidores dos direitos. Essa questão motivou o trabalho e ao final tentei esboçar uma resposta, ainda que nesses casos uma resposta nunca possa ser dada com absoluta firmeza.

Sobre a metodologia do trabalho, basta um olhar rápido pelas referências para perceber que lido com uma gama um tanto quanto ampla de autores, muitos deles nem sempre compatíveis entre si. Isso poderia resultar em um certo ecletismo teórico e, realmente, é preciso dizer que corro esse risco. No entanto, a escolha se justifica por duas razões. A primeira é a de que o trabalho se estrutura majoritariamente a partir de dois autores fundamentais para a minha reflexão: o filósofo italiano Giorgio Agamben e o filósofo esloveno Slavoj Žižek, ambos importante representantes da teoria crítica contemporânea. Os diversos autores nos quais me referencio para desenvolver o trabalho estão todos, de algum modo, relacionados a eles (Hannah Arendt e Michel Foucault foram base para o projeto *Homo Sacer* de Agamben; nas análises políticas de Žižek ele sempre faz menção a Jacques Rancière e Alain Badiou; Walter Benjamin é fundamental para os

dois autores; influências e referências a Marx estão presentes em ambos, etc.). Não obstante, procuro ser bastante claro ao apontar os pontos de conflito e de aproximação entre os autores e inseri-los em um encadeamento lógico razoável.

Ainda, a utilização de diversos autores e o constante recurso a obras de ficção e notícias de jornal se justifica por uma segunda razão, uma razão metodológica. Cada um à sua maneira, me parece que tanto Giorgio Agamben como Slavoj Žižek sigam um método de escrito semelhante, algo que podemos chamar de *método do exemplo*. Em Agamben, isso é bastante claro. Como afirma Castro, os conceitos agambenianos não são “hipóteses” explicativas que busquem uma causa ou origem histórica, são exemplos, paradigmas, cujo objetivo é tornar inteligível fenômenos que a história muitas vezes não dá conta de explicar (Castro, 2012, p. 157). Quando ele fala em *homo sacer*, por exemplo, Agamben propositalmente descontextualiza o termo de sua realidade histórica e busca compreender uma estrutura fundamental que possa ser aplicada na atualidade. Žižek, por outro lado, não parece apresentar claramente um método. Pode-se dizer que ele adapta as práticas da clínica psicanalítica e trata o interlocutor como uma espécie de analisando (por isso, inclusive, suas constantes perguntas na escrita). Pode-se também dizer que ele recorra aos constantes exemplos cinematográficos e literários para revelar o “não dito”, o inconsciente da ideologia capitalista dominante nos “atos falhos” da produção cultural. Ambos, portanto, se utilizam de exemplos (Agamben mais eruditos, Žižek mais populares) para evidenciar uma ideia que lhes é subjacente e que neles se revelam de forma “exemplar”.

Isso parece ser constitutivo do pensamento de ambos os autores e de certa forma foi nesse método que me inspirei no desenvolvimento do trabalho. As notícias e as obras ficcionais citadas, mais do que alegorias, são tentativas de retorno a uma realidade material que pode se perder nos conceitos teóricos articulados. Considero essa questão material e prática, inclusive, como necessária a qualquer escrito. Prática e teoria não podem nunca estar separadas, o que significa orientar a prática política sempre na (auto)crítica teórica ao mesmo tempo em que se traz a reflexão teórica para uma realidade concreta, prática, política. Sem isso, o pensamento acaba se tornando mera abstração (e essa questão da realidade parece ser fundamental em todos os principais autores do trabalho, desde os mais óbvios como Marx, até alguns pensadores cujo legado está sempre em “disputa” como Arendt e Foucault).

Um problema que fica subjacente ao trabalho e que, propositalmente, evito tratar é a questão da economia. Ainda que eu cite o capitalismo em alguns pontos e que a análise

do neoliberalismo seja fundamental para a compreensão do controle e do estado de exceção, não há qualquer reflexão mais sistemática sobre a economia e sua relação com a política, o poder e o direito. A questão econômica fica para outra oportunidade. Outro problema que acabo não tendo condições de desenvolver é o da possibilidade ou não de criarmos um “outro poder” em termos foucaultianos, ou uma “outra ordem policial” em termos rancièrianos. Se é possível criarmos uma ordem que não reproduza a repressão à resistência, problemas que Žižek e Agamben desenvolvem em seus trabalhos, mas que neste momento não tenho acúmulo suficiente para opinar, apresentar ou criticar.

Por fim, aponto que as notícias de jornal são apresentadas em nota de rodapé para facilitar a identificação imediata com o conteúdo da notícia e ao mesmo tempo apontar a fonte. Nas referências bibliográficas, dividi por seções e fiz as referências completas das notícias citadas. Tentei também procurar outras fontes de produção teórica como textos publicados na internet, muitos deles que me auxiliaram significativamente na compreensão dos autores. Acredito que talvez seja impossível debater questões atuais sem lidar com outras formas de comunicação (como vídeos, blogs, etc.). Afirmo também responsabilidade por todas as traduções das citações diretas de obras em outras línguas que não o português. Não transcrevi as citações originais em rodapé porque acabariam tomando muito espaço e tirando o objetivo das notas explicativas, que foram utilizadas para apontamentos relevantes no decorrer do texto. Para minimizar, tentei expor as ambiguidades da tradução no rodapé quando necessário.

INTRODUÇÃO

O REI ESTÁ NU

Que tempos são esses, em que é necessário defender o óbvio?

BERTOLT BRECHT

No célebre conto de Hans Christian Andersen, *A roupa nova do rei*, um bandido se passa por alfaiate e diz que poderia fazer para um certo Rei uma roupa bonita e cara que somente os mais inteligentes e astutos poderiam ver. O resultado final foi apresentado em uma mesa vazia, mas ainda assim todos elogiaram as “belas vestes” que o alfaiate supostamente teria feito. O Rei decide, então, desfilar pela cidade vestindo suas novas roupas para que todos os súditos a admirassem. O Rei finge que vê uma roupa que ele imagina que seus subordinados não vêem para não perder sua autoridade; os subordinados e o povo fingem que vêem a roupa do Rei ou por medo de sua reação ou por vergonha de não ter os olhos astutos da majestade. Foi necessário que a inocência de uma criança antecipasse a máxima lacaniana de que “o grande Outro não existe”¹ e disparasse o que todos sabiam, mas cujo fetiche os impedia de dizer: “o Rei está nu!”. Em um efeito dominó, aos poucos as pessoas vão murmurando e percebendo que, de fato, o Rei está mesmo nu – e o Rei, mesmo considerando a possibilidade de o povo estar certo decide continuar desfilando suas novas vestes.

A moral geralmente atribuída a essa história é a velha ideia de que muitas vezes nos fiamos mais no que os outros pensam e dizem sobre nós do que no que realmente vemos, ou acreditamos ou que nos importamos muito mais com as “aparências” do que com as coisas realmente importantes da vida. Somente uma criança, que não está contaminada pelos vícios da sociabilidade adulta, poderia ser capaz de perceber e dizer o óbvio, aquilo que todos sabemos, mas acabamos ignorando. No entanto, há uma conclusão mais interessante a ser tirada desse encerramento: mesmo com os murmúrios e com a denúncia do menino, o Rei continua desfilando, continua apresentando a

¹ O “grande Outro” é o conceito lacaniano para designar a dimensão simbólica, “a ordem invisível que estrutura nossa experiência da realidade, a teia complexa de regras e significados que nos faz ver o que vemos da forma como vemos (e o que não vemos da forma como não vemos)” (Žižek, 2014, p. 119). A máxima lacaniana de que “não existe o grande Outro” significa que o simbólico é convencional, ele se constitui por uma espécie de crença em sua existência, uma profecia que se auto-realiza. Por isso Žižek afirma que a ordem simbólica lacaniana é “inerentemente inconsistente, antagônica, falhada, ‘barrada’, uma ordem de ficções cuja autoridade é a de uma fraude” (Žižek, 2014, p. 121).

existência de uma roupa que os reles plebeus supostamente não eram capazes de ver. E se a continuação fosse que o Rei mandou prender e condenar à morte a criança e todos aqueles que a endossaram por traição? Talvez essa seja a verdadeira nudez do Rei: o poder despido de seus ornamentos, apresentando-se verdadeiramente sem vergonha, sem constrangimento e culpando os seus súditos por não verem que a nudez é uma bela vestimenta. Não seria essa a verdadeira situação do poder do Estado na nossa sociedade? A pergunta que resta a ser respondida, então, é se realmente podemos denunciar a nudez do Rei, se nos basta a pureza e a boa intenção para afirmarmos o óbvio.

Há quem afirme que vivemos em uma “ditadura burguesa na forma de uma democracia” e que as repressões brutais realizadas pelo Estado são estruturais a este, independentemente de previsões formais do Estado de Direito (Iasi, 2013). Essa leitura geralmente se dá em contraposição às afirmações de que, apesar de algumas arbitrariedades e de alguns descumprimentos das regras do ordenamento jurídico aqui e ali, ainda vivemos em um “Estado democrático de direito”, ainda possuímos eleições periódicas, uma tripartição de poderes, garantias processuais, etc., em suma, que isso seria um devaneio e um exagero por parte de uma esquerda antiquada e “radicalista”. De um lado a tese de que vivemos sob um regime autoritário disfarçado de democracia, de outro a tese de que uma ditadura é muito distinta do nosso Estado democrático – e que o Brasil, que passou por um verdadeiro regime militar, sabe muito bem a diferença. A questão, no entanto, é que ambas parecem ter uma dimensão de verdade e não são realmente antagônicas. Não se trata, portanto, de aderir a uma das duas teses e ignorar os argumentos contrários, mas analisar até se eles realmente são contrários ou se são, na verdade, faces distintas de um fenômeno comum.

Giorgio Agamben, filósofo italiano contemporâneo, afirma que vivemos em um estado de exceção permanente e que a possibilidade de suspender as normas é o fundamento necessário de qualquer Estado (de direito), seja um regime explicitamente ditatorial, seja um regime com instituições democráticas. Se houve um momento no passado em que era fácil fazer a distinção entre um e outro, hoje essa linha divisória está borrada: o estado de emergência permanente “tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (Agamben, 2004, p. 13). A exceção está cada vez mais indiscernível da regra: não é mais possível afirmar com clareza onde está a “regra” e onde está a “exceção” no funcionamento cotidiano da máquina estatal. Vivemos hoje em uma nova forma de autoritarismo, um “autoritarismo democrático” que se esconde por trás de eleições e mercados livres (Roos, 2014) na

paradoxal convivência de um paradigma cada vez mais “livre” na economia com um paradigma de controle e de policiamento sem precedentes (Agamben, 2014).

Aos que consideram isso mero exagero de “teorias pessimistas”, talvez valha a pena perguntar como é possível que em pleno 2013, num governo supostamente progressista, o Ministério da Defesa publique (com o objetivo tácito de garantir a Copa do Mundo de 2014) uma Portaria Normativa sobre a “Garantia da Lei e da Ordem”, que define como “forças oponentes” (de forma absolutamente genérica) “elementos integrantes de movimentos ou organizações que possam comprometer a ordem constitucional”². Além disso, também para a Copa, o exército brasileiro criou um órgão para captar informações e monitorar movimentos sociais com potencial para prejudicar o deslocamento e a atuação das tropas nessas missões de “Garantia da Lei e da Ordem”, podendo ser qualquer tipo de movimento social enquadrado como segmento potencialmente subversivo e objeto de monitoramento pelo exército nacional³. Talvez ainda não tenhamos observado o resultado da ampliação de todo esse aparato repressor em sua plenitude, mesmo que uma prévia nos tenha sido oferecida nos protestos durante a Copa.

Seria inocente, no entanto, dizer que as ações das forças de segurança durante a Copa do Mundo tenham tido algum caráter “excepcional”: o Estado brasileiro se fundou em arbítrios que se acumulam desde, no mínimo, a 1ª República (para não citar o próprio genocídio do “descobrimento”). Estes acontecimentos fazem parte do funcionamento “normal” do Estado, estão inseridos na própria lógica governamental. Não é como se a ilegalidade fosse uma exceção do sistema: como afirma o filósofo esloveno Slavoj Žižek, ela é a própria condição para que o sistema funcione (Žižek, 2012c, p. 112). A Copa do Mundo e todos os outros momentos brutais da nossa história não são “pontos fora da curva”, eles é que formam a própria curva. As mortes e a violência cometidas pelo Estado não surgiram por conta da Copa e (infelizmente) não vão parar de existir agora que ela acabou. De Canudos às UPPs, da Cabanagem à ditadura militar, do Contestado à Favela da Maré: todos esses casos foram expressão de uma lógica subjacente muito mais profunda do funcionamento da máquina governamental.

Mas não podemos recair no erro de, nesses casos de abuso, bradar histericamente que a Constituição ou os tratados internacionais não estão sendo respeitados; não é mais

² A portaria do Ministério da Defesa está disponível em: <http://goo.gl/ycvcaM>.

³ A fonte é o Estadão: <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,exercito-brasileiro-cria-orgao-para-monitorar-manifestacoes,1536422>.

possível reivindicar o “Estado de direito” porque *esse* é o Estado de direito, os próprios conceitos de “Estado” e de “direito” não são mais tão sólidos como antigamente (Agamben, 2004, p. 131). Aqueles que estudam e lidam com o direito têm de parar de “brigar” com a realidade quando ela não segue suas prescrições. Por outro lado, uma postura “realista” pode muito bem resultar em uma inação baseada na cômoda posição de que o mundo “é como é” e que não há nada que possa ser feito. Afinal, quando vemos uma prisão arbitrária acontecer, não é à tão surrada e desrespeitada Constituição que podemos recorrer? Discutir como lidar com esse impasse entre a crença e a descrença no direito: este é o principal objetivo desse trabalho. Analisar o direito de resistência, o direito político por excelência, em suas limitações e potencialidades; dar um passo atrás e se perguntar se hoje vale a pena lutarmos por direitos.

Mesmo que longe de se propor a dar uma resposta a esse dilema que os defensores dos direitos humanos e lutadores da igualdade e da liberdade enfrentam diariamente, esse trabalho não deixa de voltar à velha questão leninista que nos atormenta há mais de um século: que fazer? Como analisar o presente e se orientar para uma prática política? Porque se Marx estava certo em sua décima primeira tese sobre Feuerbach (Marx, 2007, p. 535), toda a crítica do mundo feita até hoje ainda não foi apta a transformá-lo. O pensamento jurídico, mesmo em suas versões “críticas”, muitas vezes não deixa de enclausurar suas reflexões sob as arcadas e colunas de prédios históricos imponentes, seja propondo uma prática eminentemente “jurídica” (que não reflete sobre as limitações e problemas eventuais de tal prática), seja realizando uma análise “realista” do mundo, resultando em uma crítica teórica radical sem nenhuma orientação prática. O que precisamos no momento é justamente de um pensamento que articule a análise da realidade com uma proposta de superação dessa mesma realidade – talvez o espectro marxista que nenhuma teoria que se pretenda realmente crítica possa abandonar.

Com os recentes atos de “vandalismo” de Estado protagonizados pelos garantidores da ordem no Brasil e no mundo, o direito de resistência tem aparecido na agenda de diversos movimentos, diversas reflexões tem sido geradas sobre ele. Apesar disso e da sua importância como fundamento da nossa tradição constitucional, muito pouco se escreve sobre ele na literatura jurídica⁴ – o que, no entanto, não parece ser sem sentido, afinal, a resistência política (como a guerra civil, a insurreição política, a revolução) está na mesma zona cinzenta de indecidibilidade que o estado de exceção:

⁴ É clara, por exemplo, a ausência da menção da resistência e da desobediência no rol de direitos políticos dos principais manuais de direito constitucional.

entre o legítimo e o ilegítimo, entre o direito e a política, o que ataca os fundamentos da própria teoria jurídica como a conhecemos. Por essa razão, e por talvez ser o ponto nodal de uma teoria do direito constitucional que não se perca no idealismo, é que foi escolhido como objeto da presente reflexão. No entanto, o objetivo não é fazer um trabalho de “dogmática” jurídica e estabelecer sua classificação, seus pressupostos e seus limites. O processo é inverso: é a partir do estudo da política, de diversos autores que refletiram sobre a ação política e sobre a resistência (bem como sobre o controle e a repressão contra ela) que o direito de resistência pode realmente ser analisado – e possibilitar a compreensão da lógica por trás de tais pressupostos, tais classificações, e principalmente tais limites.

O presente trabalho se constrói de uma forma dialética, no sentido hegeliano próprio do termo. Isso não quer dizer que se trate de uma Tese (capítulo I), que apresenta como opera a ação política, contraposta por uma Antítese (capítulo II), que apresenta o controle a essa ação política, e que conclui com uma Síntese (capítulo III) harmônica dos polos antagônicos em uma “solução” no direito de resistência. O processo dialético é mais complexo. Como afirma Žižek, a reconciliação hegeliana não é um “gesto positivo de resolução ou superação do conflito, mas como a descoberta retroativa de que *nunca houve de fato um conflito sério*, os dois oponentes sempre estiveram do mesmo lado” (Žižek, 2013, p. 45) e é essa visão retroativa que explica a temporalidade da reconciliação. A noção padrão do processo dialético é que nele “só é possível atingir a verdade final por meio do caminho dos erros, então esses erros não serão simplesmente descartados, mas ‘suprassumidos’⁵ na verdade final, preservados nela como um de seus momentos”. O que essa visão deixa escapar é que esses “erros” são suprassumidos (negados, preservados, elevados) precisamente como *supérfluos* (Žižek, 2014, p. 110-111).

Somente o erro cria as condições subjetivas para que percebamos que foi um erro, “apesar de os estados precedentes serem realmente *supérfluos*, precisamos de tempo para chegar ao ponto a partir do qual podemos ver que eles são *supérfluos*” (Žižek, 2013, p. 47). O processo dialético se exemplifica quando pedimos desculpas ou quando recebemos um presente. Se fazemos mal a alguém e posteriormente pedimos desculpas, é comum que a pessoa diga que “não foi nada”, que as desculpas não eram necessárias – porém, para tornar as desculpas dispensáveis foi preciso, justamente, passar por todo o processo de pedir desculpas. Da mesma forma quando recebemos um presente: é comum que digamos que não era preciso, que era uma gentileza, mas isso só é possível após o

⁵ “Suprasunção” é o termo em português comumente utilizado para traduzir a *Aughebung* hegeliana.

recebimento do presente. É uma narrativa retroativa que explica o processo dialético, só percebemos uma “negação” e uma “negação da negação” depois que tudo aconteceu. Por isso a “suprassunção” dialética é uma “mudança de perspectiva” e não uma reconciliação que unifica uma oposição. Com a suprassunção, não é como se algo efetivamente novo surgisse, a situação é a mesma, o que muda é a nossa percepção sobre ela, a percepção de que o que era uma “negação” não é mais.

Por isso, este trabalho se apresenta de forma dialética. O primeiro capítulo trata da política, de uma reflexão sobre o seu significado, sobre a sua relação com o tempo e com a história, sobre a estética inerente a ela e principalmente sobre a sua imprevisibilidade e possibilidade de mudar as coisas. A partir dele, pode-se perceber a sua “negação”, desenvolvida no segundo capítulo: o controle exercido sobre a política, os mecanismos de previsão e restrição dessa imprevisibilidade e dessa possibilidade de mudar as coisas. A partir desse impasse entre a contingência e o controle dessa contingência é que o direito de resistência passa a ser analisado. O terceiro capítulo, no entanto, não é a conciliação harmônica de ambos polos contraditórios, mas sim a mudança de perspectiva do conflito de modo que se possa percebê-lo não mais como um conflito, mas como um encadeamento lógico que culmina nesta perspectiva final. A análise do direito de resistência (da resistência e do direito) é a mudança de perspectiva, a virada explicativa do impasse – e a tentativa de superá-lo. E como o processo dialético, o que ao final pode parecer supérfluo (todo o desenvolvimento sobre o funcionamento do controle e da ação política transformadora para compreender o direito de resistência) foi completamente necessário.

CAPÍTULO I

SOBRE A POSSIBILIDADE DE MUDAR O DESTINO

Não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária

WALTER BENJAMIN, *SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA*

É interessante perceber como alguns temas de ficção científica retratados em filmes, livros, contos, quadrinhos, séries de televisão e desenhos animados povoam o nosso imaginário – muitas vezes, inclusive, se concretizando na realidade. Talvez o mais profícuo e interessante exemplo seja o da viagem no tempo e seus consequentes paradoxos. Será possível viajar no tempo? A física tem buscado dar algumas respostas sobre o assunto. De acordo com a teoria do “paradoxo do avô”, seria impossível voltar no tempo, pois se voltássemos no tempo e matássemos nosso avô, nosso pai ou mãe nunca nasceriam e, por consequência, nós também não, o que acarretaria um paradoxo temporal – se você não nascer no futuro, não terá sido possível voltar no tempo para matar seu avô. Só seria possível “viajar” para o “futuro” (viajar a uma velocidade tal que o tempo passasse relativamente diferente para você do que para o local de sua origem, fazendo o tempo “passar” menos para você do que para a sua origem – é uma das conclusões da teoria da relatividade de Einstein)⁶. A grande questão de fundo que permeia a viagem no tempo é, portanto, a possibilidade de mudar o presente alterando as condições do passado – e, por consequência, impedir um futuro que parece ser inevitável.

A ficção científica usa e abusa dos paradoxos em diversas de suas obras. Talvez a mais famosa delas seja o clássico oitentista *De volta para o futuro* (1985), em que Marty McFly volta no tempo para garantir que seus pais se conheçam nas condições exatas em que se conheceram e, com isso, ele não deixe de existir no presente de onde viaja. Em geral, as ficções retratam essa possibilidade de voltar no tempo e alterar o passado para alterar o presente, mas há uma outra possibilidade: quando a volta ao passado já estava inscrita no presente e cuja viagem era condição de existência desse mesmo presente. Dessa forma, a linha temporal seria ininterruptível e tudo o que a volta causasse no

⁶ Os críticos dessa teoria dizem que seria possível viajar no tempo se, ao voltarmos no tempo, entrássemos em um universo paralelo, um universo que espelha o nosso próprio universo, mas que possibilitaria que eu o alterasse sem colocar minha própria existência em risco – afinal, minha origem seria de outro universo, um universo paralelo ao qual eu alterei.

passado já teria sido “causado” antes da volta pela própria volta – essa parece ser a versão de outro clássico dos anos 80, *O exterminador do futuro* (1984).

A grande questão da viagem no tempo, portanto, seria: é possível voltar no tempo e alterar o próprio presente? Ou voltar no tempo e alterar o passado faz parte do próprio passado do presente do qual se parte e culmina na repetição do “presente”? Ainda que essas reflexões pareçam inúteis ou meramente artísticas, é interessante lembrar que em 2011 o governo chinês proibiu a transmissão e produção de filmes e roteiros que envolvam viagem no tempo⁷. A aparente excentricidade não deveria nos deixar enganar: a alteração do passado e o revisionismo histórico foram constantes nos regimes de inclinação stalinista no século XX – e ainda são, como evidencia o recente caso da Coreia do Norte⁸, em que King Jon-Um “apagou” seu tio da história após um caso de corrupção –, como ficou classicamente retratado no *1984* de George Orwell (“quem controla o presente, controla o passado; quem controla o passado, controla o futuro”).

A arrogância ocidental, no entanto, não deveria se ludibriar e achar que nossos regimes democráticos funcionam de outra forma. Como afirma Slavoj Žižek, nós do ocidente não precisamos de uma proibição tão explícita e caricata como a do governo chinês: “como mostra a disposição do que é considerado possível ou impossível, a ideologia exerce poder material suficiente para evitar que narrativas alternativas sejam levadas minimamente a sério” (Žižek, 2013, p. 631). E parece ser precisamente esse o poder subversivo dessas narrativas ficcionais de viagem no tempo, “proibidas” de diversas formas, tanto pelos regimes ditatoriais como em nossas democracias liberais: a disputa sobre a possibilidade de mudar a realidade, de alterar drasticamente o presente e, por consequência, mudar o futuro.

1.1 Relógios e calendários: por uma visão não teleológica do tempo e da política

A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora

WALTER BENJAMIN, *SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA*

Toda concepção de história tem implícita certa experiência do tempo que a condiciona (Agamben, 2005a, p. 109), e a articulação entre tempo e história tem

⁷ A fonte é o New York Times: http://artsbeat.blogs.nytimes.com/2011/04/12/making-tv-safer-chinese-censors-crack-down-on-time-travel/?_php=true&_type=blogs&_r=0.

⁸ A fonte é o Daily Mail: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2520616/North-Koreas-leader-Kim-Jong-Un-releases-video-showing-uncle-dragged-parliament.html>.

implicações determinantes em uma teoria política. Talvez o melhor exemplo a ser analisado seja o materialismo histórico, a principal teoria que conjuga uma compreensão de história com uma perspectiva de ação. Giorgio Agamben, em um dos raros momentos em que lida com o marxismo⁹, afirma que um de seus principais problemas é fazer conviver contraditoriamente em seu âmago uma concepção revolucionária de história com uma concepção tradicional e vulgar do tempo, o tempo como um “*continuum* pontual e homogêneo”. Com isso, “o pensamento político moderno, que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo” (Agamben, 2005a, p. 109), sendo essa indispensável para uma ação política apta a mudar o presente.

Essa compreensão tradicional do tempo começa a se constituir na Grécia com a ideia de circularidade e continuidade¹⁰. O tempo circular não tem direção nem sentido, é um *continuum* pontual, infinito e quantificado cuja continuidade é garantida por meio de sua divisão em instantes inextensos (como os pontos geométricos), um ponto que divide passado e futuro e representa a continuidade do tempo (Agamben, 2005a, p. 111). Antitética a essa é a experiência cristã, que representa o tempo por meio de uma linha reta, do Gênesis ao Apocalipse, com começo, meio e fim, com um *sentido*, e que torna o seu desenvolvimento um *progresso* da queda à redenção (Agamben, 2005a, p. 113). O que se mantém do pensamento grego, no entanto, é a compreensão do tempo ainda como composto de instantes pontuais, concepção essa que continuou de forma laicizada na idade moderna, mas sem referência a um começo e a um fim: em seu lugar, uma infinitude para trás e para frente do presente e a desvirtuação do sentido, que passa a ser o sentido do próprio processo (do passado ao futuro) (Agamben, 2005a, p. 114-115). Dessa forma, a noção predominante nessa compreensão temporal é a de *processo*: “o sentido pertence apenas ao processo em seu conjunto e jamais ao *agora* pontual e inapreensível” (Agamben, 2005a, p. 115).

Circular ou linear, dos gregos à modernidade, “o caráter que domina toda a concepção ocidental do tempo é a pontualidade” inserida em uma linha ou círculo, tornando a crítica do instante a condição lógica de uma nova experiência do tempo (Agamben, 2005a, p. 120). A tarefa original de uma revolução autêntica passa então a ser

⁹ Agamben em diversos momentos, ainda que de forma não sistemática, flerta com o pensamento marxista, mas é no ensaio *Tempo e história: para uma crítica do instante e do contínuo*, que sua posição fica mais explícita. Ainda, é fundamental a influência de dois autores marxistas bastante heterodoxos no seu pensamento, Walter Benjamin e Guy Debord, o que demonstra sua aproximação, ainda que não explícita e nem direta, com o pensamento marxista.

¹⁰ É interessante perceber, como afirma Agamben, que “dado que a mente humana tem a experiência do tempo, mas não a sua representação, ela necessariamente concebe o tempo por intermédio de imagens espaciais” (Agamben, 2005a, p. 110).

não simplesmente “mudar o mundo”, mas “mudar o tempo” (Agamben, 2005a, p. 109). Voltando aos gregos, eles possuíam duas palavras para significar o que hoje modernamente chamamos de tempo: *chronos* e *kairós*. Enquanto *chronos* era usado para designar o tempo cronológico, sequencial e linear, *kairós* designava o tempo oportuno, o momento certo, um tempo não linear, um tempo potencial – não à toa, *kairós* significava também o sentido climático que atribuímos à palavra “tempo”, revelando sua instabilidade, oposta à circularidade inerente à cronologia. “O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *kairós*¹¹ concentra em si os vários tempos” (Agamben, 2005a, p. 122). Com essa concepção, a história para de ser “a sujeição do homem ao tempo linear e contínuo” como prega a concepção dominante, mas sim a própria libertação desse tempo: “o tempo da história é o *kairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade” (Agamben, 2005a, p. 126). O *kairós* é, como afirma Agamben, “o tempo experimentado nas revoluções autênticas” e o materialista histórico precisa ser aquele “capaz de parar o tempo”, de agir no instante que surge, de fazer do instante um “agora”. As revoluções – e toda a ação política, propriamente dita – são sempre uma suspensão do tempo, uma interrupção da cronologia, e o seu principal objetivo não deve ser criar uma nova cronologia, uma nova linearidade, mas uma mudança qualitativa na compreensão do tempo, uma *kairologia* que não possa ser reabsorvida no refluxo da restauração da ordem (Agamben, 2005a, p. 126).

A cada uma dessas concepções do tempo coube uma compreensão distinta da história – e, conseqüentemente, da política. De um lado, o historicismo evolucionista, que encara o passado como ante-sala do presente e o futuro como mera consequência da cadeia histórica que progride (geralmente tida como o modelo teleológico da dialética hegeliana); do outro, a compreensão de que a história não é linear, mas descontínua, cheia de rupturas e conflitos. E foi justamente no marxismo e nas divergências da teoria da revolução, “entre uma noção evolucionista das mudanças históricas e uma expectativa, uma necessidade implacável de uma teoria das revoluções transformadoras inesperadas” (Coombs, 2013, p. 11), que essa discussão sobre a teleologia e a linearidade ou não da história teve suas consequências mais evidenciadas. Seria a revolução uma consequência inerente ao processo produtivo capitalista (bastando que esperássemos as condições

¹¹ A edição brasileira utilizada escreve o termo grego com “c”, *cairós*. Para fins de uniformização, como o termo é utilizado em outras obras citadas com “k”, alterei a escrita do termo nas citações diretas e indiretas.

sociais amadurecerem) ou o futuro nunca seria uma certeza, cabendo à ação política a sua definição?

Não veio de Agamben, no entanto, a proposta de uma ruptura com a velha teleologia da história de um certo marxismo: esse já era o principal objetivo de Benjamin no seu famoso ensaio *Sobre o conceito de história*. Nele, Benjamin busca negar o investimento do materialismo histórico no progresso a fim de desenvolver um “marxismo da imprevisibilidade” (Löwy, 2005, p. 149) que, diferentemente do marxismo evolucionista vulgar, não vê a revolução como o resultado natural ou inevitável de uma cadeia de causalidades inerentes ao capitalismo, mas como uma “interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe” (Löwy, 2005, p. 23). Não é à toa, portanto, que Walter Benjamin termina a décima quinta tese descrevendo um episódio em que, na revolução francesa de Julho de 1830, os insurgentes teriam atirado nos relógios da cidade no final do primeiro dia de levante (Benjamin, 2007, p. 261-262). Não era um mero ato de violência despropositada, eles estavam literalmente parando o tempo, interrompendo o *continuum* temporal da história. Benjamin chama este *continuum* de temporalidade vazia, a temporalidade dos relógios: “o tempo puramente mecânico, automático, quantitativo, sempre igual a si mesmo, dos pêndulos: um tempo reduzido ao espaço” (Löwy, 2005, p. 125). À esta temporalidade vazia, Benjamin opõe uma outra temporalidade, a temporalidade dos calendários, que representam “o contrário do tempo vazio: são expressão de um tempo histórico, heterogêneo, carregado de memória e de atualidade” (Löwy, 2005, p. 124).

O que os calendários têm de diferente das formas cíclicas de perceber o tempo (horas, minutos, dias, semanas, meses, anos, séculos, etc.) é esse caráter qualitativo. Os feriados e as datas comemorativas, como 1º de maio, 8 de março, 25 de dezembro, 14 de julho, 4 de julho, 7 de setembro, 1º de janeiro são mais que simples dias, são “dias de lembrança, de rememoração, que expressam uma verdadeira consciência histórica” (Löwy, 2005, p. 124). Essa percepção, porém, não é universal, não possui necessariamente essa característica qualitativa para todos os indivíduos e coletividades (os feriados nacionais não têm o mesmo significado para outros povos, o 1º de maio pode servir para enaltecer a cultura do trabalho ou rememorar a luta dos trabalhadores, o 8 de março pode ser uma reafirmação do sexismo ou um momento de questionamento, etc.). Enquanto o tempo dos relógios é um tempo linear, contínuo, cronológico, “objetivo”; o tempo dos calendários é um tempo disruptivo, *kairológico*, engajado.

Agamben e Benjamin acertam em cheio ao perceberem que uma compreensão sobre o tempo e sobre a história tem consequências políticas claras. Para Benjamin, a velha narrativa histórica linear de acúmulo intelectual e progresso da humanidade seria na verdade seu oposto: “uma sucessão de vitórias dos poderosos” (Löwy, 2005, p. 60). A história universal contada é a “história dos vencedores” (Assy, 2011, p. 88) e, em contraposição a essa visão evolucionista da história como progresso da humanidade, como acumulação de conquistas, ele a percebe “de baixo”, do lado dos vencidos, como uma série de batalhas em que os grupos historicamente oprimidos foram esmagados reiteradas vezes (Löwy, 2005, p. 60). Escovar a história a contrapelo, como propõe Benjamin em sua sétima tese (Benjamin, 2007, p. 256), trata-se, então, “de ir contra a corrente da versão oficial da história” (Löwy, 2005, p. 74), de formar uma nova compreensão da história (Assy, 2011, p. 88).

A história dos vencedores, no entanto, não deve nos enganar. Não se trata de uma simples reversão do evolucionismo histórico, um “involucionismo” em que o passado era glorioso e a civilização foi aos poucos e cada vez mais se degradando e culminará, inevitavelmente, na catástrofe. Esta não passaria de uma versão conservadora do próprio evolucionismo. Ao contrário, a principal contribuição das teses de 1940 é justamente ser um manifesto pela *abertura da história*. Benjamin vê o processo histórico como um campo não de necessidades e fatalidades, mas de possibilidades, de tentativas (com falhas e acertos) (Löwy, 2005, p. 147). “A história aberta quer dizer, então, do ponto de vista político, considerar a possibilidade – não a inevitabilidade – das *catástrofes* por um lado, e de grandes movimento *emancipadores*, por outro” (Löwy, 2005, p. 151-152, ênfase no original), ainda que a história não cesse de dar exemplos de derrotas deste lado da trincheira. É precisamente por esta concepção anti-teleológica da história que Benjamin defende que “a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o ‘sentido da história’, o progresso inevitável. Será necessário lutar contra a corrente” (Löwy, 2005, p. 74).

É preciso fazer aqui uma distinção. Benjamin não afirma que não há ligação nos fatos do passado, ele é bem enfático ao afirmar que a história do progresso é a história dos vencedores sobre os vencidos, das derrotas dos movimentos emancipatórios. No entanto – e aqui reside sua questão principal –, essa história não era inevitável, ela poderia ter sido diferente. Benjamin não teoriza somente sobre a abertura do presente (a crença de que hoje podemos mudar o rumo da história, que o futuro é aberto e depende do que fazemos no presente – este modelo ainda está preso ao evolucionismo), mas também

sobre a *abertura do passado*: não só o presente, mas também o passado é contingente, “a variante histórica que triunfou não era a única possível” (Löwy, 2005, p. 157). O passado não existe em si mesmo, é relativo ao seu presente. A relação entre o hoje e o ontem não é única e universal, “o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente” (Löwy, 2005, p. 61). Por esta razão, Benjamin insiste tanto na ideia da revolução como redenção das derrotas do passado: cada novo combate coloca em questão não só a dominação presente, mas também as vitórias passadas, fazendo com que a luta do presente retroaja no passado e mude a compreensão do presente sobre ele. O passado é “iluminado pela luz dos combatentes de hoje” (Löwy, 2005, p. 60).

É nesta linha benjaminiana que Slavoj Žižek afirma que a ação no presente pode criar retroativamente suas próprias condições no passado, a ideia de que o Novo radical muda retroativamente o passado – “não o passado real, é claro (não estamos na ficção científica), mas as possibilidades passadas” (Žižek, 2011b, p. 126). Quando alguma coisa inesperável acontece, ela “cria a cadeia precedente que faz com que pareça inevitável”, rearranja a compreensão das causas e das consequências – e, para ele, é isso, e não a ideia de que há uma necessidade subjacente à realidade aparente que comanda os rumos da história, que é “a dialética hegeliana da contingência e da necessidade” (Žižek, 2011b, p. 126). Em um primeiro olhar, essa retroatividade parece ter a ver com tudo menos com a dialética hegeliana, geralmente tida como o exemplo da teleologia da história por excelência. No entanto, é precisamente essa uma das principais contribuições de Žižek na filosofia e na teoria política contemporâneas: em um verdadeiro ato de mudança retroativa da “história” da filosofia, apresentar um Hegel heterodoxo, um Hegel que por suas “visões de temporalidade histórica poderia ser afirmado como antecipação da versão alterada de Benjamin de materialismo histórico” (Johnston, 2009, p. xviii).

Para Žižek, foi Hegel quem rompeu com a metafísica tradicional e introduziu a “era da historicidade radical na qual formas sólidas, estruturas sociais e princípios são concebidos como resultados de um processo histórico contingente” (Žižek, 2014, p. 77). O Espírito objetivo hegeliano de Žižek deixa de ser a “irresistível força do devir, a epopeia de um fluxo que leva tudo consigo” (Žižek, 2013, p. 40) para se tornar uma perspectiva flutuando sobre a contingência da história material (Johnston, 2009, p. xviii). Dessa forma, não são as causas que resultam nos efeitos, é a partir dos efeitos que efetivamente *decidimos retroativamente* quais causas os resultaram, que *damos sentido retroativamente aos fatos pretéritos*. A retroatividade hegeliana solapa, então, o “princípio da razão suficiente”, que só seria possível na condição de causalidade linear,

quando as causas determinam suas consequências necessariamente: a retroatividade significa que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e suficiente, afinal, as razões passadas são sempre retroativamente ativadas pelo que é, em uma compreensão linear da história, seus efeitos (Žižek, 2013, p. 54). A “necessidade histórica” não preexiste ao processo contingente de sua efetivação, “o processo histórico é, em si, ‘aberto’, indeterminado – essa mistura confusa ‘gera sentido *na medida em que se revela*” (Žižek, 2013, p. 59).

Aqui Žižek recorre a Henri Bergson e sua leitura feita por Gilles Deleuze: é claro que não se pode efetivamente mudar o passado (voltar no tempo como nas ficções científicas e alterar o passado efetivo, “atual”), o que se pode mudar, no entanto, é a “dimensão virtual do passado” (Žižek, 2014, p. 111) – a verdadeira novidade, quando surge, cria retroativamente suas condições, suas possibilidades. Se assim não fosse, ela não seria realmente uma novidade, algo imprevisível, mas sim algo completamente dentro dos planos. Mudar o passado é perceber surgir no presente um *desde-sempre-já*, “perceber” que algo antes impensável sempre já esteve lá. É como o ato de se apaixonar: quando nos apaixonamos, não sentimos que a partir daquele momento algo mudou, sentimos que todo o nosso passado nos levou àquele momento, como se estivéssemos predestinados a viver aquilo: o amor presente “causa o passado que deu origem a ele” (Žižek, 2014, p. 111). Isso é pra Žižek a totalidade hegeliana na história: “um momento histórico que não é limitado ao presente, mas inclui seu próprio passado e futuro; em outras palavras, o modo como o passado e o futuro aparecem para e a partir desse momento” (Žižek, 2013, p. 60). A totalidade é a forma como o presente articula o passado e o presente.

Toda crítica a Hegel, para ele, ignora esse aspecto fundamental. Se por um lado é correta a ideia de que nada nem ninguém escreve previamente o roteiro da história, que não existe força universal alguma que tenha orientado o passado e que orientará o futuro, que a situação é aberta, a grande afirmação hegeliana a ser feita é a de que a “coruja de Minerva”, a filosofia, levanta voo na medida em que o crepúsculo cai sobre os eventos do dia: apesar de a história ser um processo aberto e contingente, “no fim há sempre uma história para ser contada, uma história que (de modo tão ‘retroativo’ e ‘contingente’ quanto quisermos) reconstitui o Sentido do processo anterior” (Žižek, 2013, p. 65-66) e *essa* história aparecerá como *necessária*, ainda que essa “necessidade” seja em si contingente (Žižek, 2013, p. 66). É nisso que consiste a leitura materialista da predestinação, que Žižek desenvolve com base na chave bergsoniana/deleuziana do

virtual-atual: a predestinação não quer dizer que o nosso destino está selado em um texto real que existe em algum local inalcançável ao nosso conhecimento, “a tessitura que nos predestina pertence ao passado eterno puramente virtual que, como tal, pode ser retroativamente reescrito por nossos atos” (Žižek, 2013, p. 54). Na predestinação, não se trata de agir performativamente sobre um destino preexistente (a tese de que tudo o que fazemos já está escrito na linha do destino traçada quando nascemos), mas o próprio destino que se substancializa como um processo posteriormente a uma decisão. Na dialética contingência/necessidade, “as coisas, retroativamente, ‘terão sido’ necessárias” (Žižek, 2013, p. 54). Dessa forma, “embora sejamos determinados pelo destino, ainda assim somos *livres para escolher nosso destino*” (Žižek, 2011b, p. 126).

Essa ideia de predestinação é perfeitamente compatível com a “noção básica benjaminiana de ato como redenção retroativa de atos passados que falharam” (Žižek, 2014, p. 116). Isso permite a Žižek, por meio de Benjamin, afirmar que o passado não é simplesmente “o que houve”, ele contém potenciais ocultos, não realizados, possibilidades que em virtude da contingência não se realizaram; e o futuro autêntico, a proposta de Benjamin, é a “repetição/recuperação *desse* passado, não do passado como foi, mas daqueles elementos do passado que o próprio passado, em sua realidade, traiu, sufocou, deixou de realizar” (Žižek, 2011a, p. 153). É nisso que consiste o messianismo benjaminiano: não uma espera eterna por uma revolução idealizada que trará a redenção – mas que nunca chega e cuja espera reforça o conservadorismo –; ao contrário, o messianismo de Benjamin age no presente. “O futuro que a esperança messiânica requer (...) implica na crença de que sua realização pode chegar a qualquer momento”, ou seja, a esperança de que um mundo radicalmente novo pode aparecer aqui e agora, a insurreição pode acontecer a qualquer momento (Assy, 2011, p. 80). A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que as gerações passadas, derrotadas, nos atribuíram. “Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la” (Löwy, 2005, p. 51). O messianismo consiste na *aceleração e contração* do tempo, “uma contração entre passado, presente e futuro em um só ponto temporal – possibilitando, assim, uma outra história fora da atual (Assy, 2011, p. 81). O messianismo de Benjamin é um messianismo impaciente, “se distingue tanto da espera eterna da esperança como da concretização de uma razão histórica” (Assy, 2011, p. 80).

A imprevisibilidade da história, porém, não significa que tudo seja realmente possível a qualquer tempo. Como afirma Michael Löwy, parece ser “inegável que um

certo número de previsões para o século XX em linhas gerais se realizaram” (Löwy, 2005, p. 150). No entanto, isso não desmente a tese de que no curso dos acontecimentos históricos há um núcleo irreduzível do inesperado, do contingente que escapa aos cálculos de probabilidade. E isso não é fruto simplesmente das limitações metodológicas das ciências sociais, mas de algo inerente à *práxis* humana. Ao contrário dos fenômenos naturais, “o resultado da ação histórica dos indivíduos e dos grupos sociais continua consideravelmente imprevisível” (Löwy, 2005, p. 150). A ação política e sua possibilidade própria de mudar as coisas escapa às determinações e derivações das “leis” da história, da economia e da sociedade (Löwy, 2005, p. 150-151). Esse é o cerne da abertura da história: se o “novo” é possível, é porque o futuro não pode ser conhecido antecipadamente. O futuro não é o resultado inevitável de uma dada evolução histórica, o produto “necessário e previsível de leis ‘naturais’ da transformação social, fruto inevitável do progresso econômico, técnico e científico” (Löwy, 2005, p. 149). A história é um processo “não determinado antecipadamente, em que as surpresas, as chances inesperadas, as oportunidades imprevisíveis podem surgir a qualquer momento” (Löwy, 2005, p. 145). Esse é o embasamento fundamental para Žižek (bem como Alain Badiou) afirmar que utópico não é crer que “o futuro da história guarda levantes e viradas inesperadas”, mas justamente que a história acabou (ou possa acabar), acreditar que a “marcha da história finalmente produziu de si mesma um estado estável insensível à desestabilização por ocorrências imprevisíveis por vir” (Johnston, 2009, p. xix)

Levando em conta essa contingência política inerente, não é possível ter nenhuma certeza de que as nossas ações presentes efetivamente cumprirão o papel de redenção do passado – pode ser que sim, pode ser que não: “a ação emancipadora-revolucionária deriva, em última análise, de uma espécie de *aposta*” (Löwy, 2005, p. 156). A ação não pode esperar a coruja de Minerva alçar voo. A história determina as alternativas com que nos defrontamos, os termos das nossas escolhas, mas não a própria escolha, “a cada momento há múltiplas possibilidades à espera de se realizar” (Žižek, 2011b, p. 125). O que é possível fazer é olhar para o passado e apostar em uma ação no presente a partir das condições objetivas dadas. Aqueles que se arriscam a agir no presente “levam em consideração todas as condições objetivas e orientam sua *práxis* em função das contradições reais da sociedade; mas eles sabem que não há a menor garantia de sucesso do seu combate” (Löwy, 2005, p. 157). Benjamin aqui é profundamente marxista ao reiterar por outras palavras a conclusão de Marx no *18 de brumário de Luís Bonaparte*: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea

vontade, pois não são eles quem escolhem circunstâncias sob as quais ela é feita” (Marx, 2011, p. 25).

O sucesso ou o fracasso da ação só pode ser afirmado retroativamente, após o seu acontecimento e por isso devemos tomar “os riscos sem qualquer garantia de um resultado bom subsequente” (Johnston, 2009, p. 115). A história como um todo só pode ser percebida de maneira retroativa, sejam as vitórias ou as derrotas. Se hoje vemos o passado como o anjo da história descrito na tese XIX, que percebe uma “evolução” de escombros, de destruição e de massacres (Benjamin, 2007, p. 257) é porque olhamos para o passado como um todo, articulando seus elementos e percebendo o desenvolvimento da catástrofe que ele busca impedir. Só assim enxerga-se o “trem da história” que avança em direção ao abismo, e teoriza-se a revolução como “a interrupção dessa viagem rumo à catástrofe” (Löwy, 2005, p. 155). Não basta, portanto, ressaltar a abertura da história. Esta afirmação pura e simples pode resultar na acomodação, na eterna esperança de que as coisas podem mudar – que o capitalismo pode a qualquer momento se tornar menos excludente, que o meio ambiente pode parar de estar em situação de perigo, etc. Contra isso, devemos *disputar a narrativa*, afirmar que a única história que existe é a história dos vencedores e que o trem do capitalismo vai nos levar inevitavelmente à catástrofe, que estamos condenados, e contra esse pano de fundo “nos mobilizar para realizar o ato que mudará o próprio destino e, com isso, inserirá uma nova possibilidade no passado” (Žižek, 2011a, p. 454).

É isso o que permite a Benjamin afirmar que a revolução é parar o trem da história. Seu foco é na interrupção do *continuum* temporal histórico, ou melhor, uma ruptura na narrativa desse *continuum*. A interrupção é crucial para a política em Benjamin, “a revolução funciona como o Messias: ele não chega no fim, quando o processo já acabou, mas ao contrário, subitamente, a qualquer momento, ele interrompe a história” (Assy, 2011, p. 84). É no desvio da cronologia afirmada que Benjamin localiza a política, “uma descontinuidade no tempo histórico, que determina o desvio na lei, um desvio na normatividade imposta pela autoridade racional da história” (Assy, 2011, p. 84). O tempo da política é o *agora*. O presente, para Benjamin, não se resume à fusão das três dimensões lineares do tempo, ele é uma “hipertemporalização de si mesmo. Fundido no instante presente da ação, passado, presente e futuro são lançados no instante seguinte” (Assy, 2011, p. 84). Desta forma, por meio do abandono da teleologia, “passa-se de um tempo aberto em todos os momentos à irrupção imprevisível do novo” (Löwy, 2005, p. 141).

Esse tempo da ação é o que Benjamin chamou de *Jetztzeit* (“tempo-de-agora” ou “tempo atual”) e tem um significado bastante próximo do *kairós*, “tempo histórico ‘pleno’, em que cada instante contém uma chance única, uma constelação singular entre o relativo e o absoluto” (Löwy, 2005, p. 119). Essa concepção do tempo e da história nos permitem começar a construir a partir dela uma outra teorização da ação. Devemos partir da hipótese de que “cada momento histórico tem suas potencialidades revolucionárias”, opondo uma concepção aberta da história e a orientação para uma política do agora apta a produzir o novo “a toda a doutrina teleológica, confiante nas ‘leis da história’ ou na acumulação gradual de reformas na via certa e garantida do Progresso infinito” (Löwy, 2005, p. 136). Cada presente abre uma multiplicidade de futuros possíveis (Löwy, 2005, p. 158), e o único fator apto a concretizá-los e efetivá-los é a ação política e a sua inerente imprevisibilidade.

1.2 Ação política e contingência: por que devemos confiar na criatividade humana

*A consciência de fazer explodir o contínuo da história
é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação*
WALTER BENJAMIN, *SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA*

Rosa Luxemburgo é uma das pensadoras políticas mais interessantes do século XX justamente por ser ao mesmo tempo celebrada e criticada pela mesma razão: sua compreensão espontaneísta da política, isto é, por dar pouco destaque para o programa político e para o partido nos processos revolucionários, priorizando muito mais a confiança nas massas e o aprendizado da prática. O espontaneísmo, para Rosa, não é a crença de que toda ação política surge “do nada”: a espontaneidade humana, politicamente falando, significa simplesmente que não sabemos os resultados de nossas ações quando agimos e que é da criatividade da ação que vêm as melhores ideias. Para Rosa, a tão falada “consciência de classe” não surge de uma pedagogia realizada pelo Partido, o farol revolucionário que deve guiar as massas desorientadas para o caminho certo, ao contrário, a “consciência de classe” surge justamente da ação concreta, da prática dessas massas nas ações contra a ordem estabelecida (Loureiro, 1996, p. 47). “O sistema socialista só deve ser, e só pode ser, um produto histórico, nascido da escola de suas próprias experiências, nascido no curso de sua realização” (Luxemburgo, 1918).

Dessa forma, as massas, a partir de suas próprias experiências, “encontram soluções inesperadas exigidas pelas circunstâncias imediatas e, nesse processo, tornam-se livres, conscientes” (Loureiro, 1996, p. 51). É, portanto, na esfera da ação prática – e

não da teoria prévia – onde se encontram as soluções para os problemas: por meio de “uma série de grandes atos criativos da geralmente espontânea luta de classes seguindo seu caminho” (Luxemburgo, 1904). O socialismo não pode, portanto, ser antes “inventado” e posteriormente aplicado e o programa partidário não deve passar de grandes marcos orientadores, que indicam a direção geral onde devem ser procuradas posteriormente as medidas necessárias. Ele nos orienta sobre algumas necessidades, sobre o funcionamento do sistema, mas é somente na prática, na ação humana – criativa, por definição – que as soluções para os problemas podem ser encontradas (Luxemburgo, 1918). Essa é a configuração do seu espontaneísmo e não uma romantização liberal.

Esse processo, evidentemente, não flui com tranquilidade. É conturbado, envolve erros e derrotas, experiências absolutamente necessárias “na constituição de um sujeito revolucionário autônomo, consciente” (Loureiro, 1996, p. 48). Como para Benjamin, a ação política para Rosa é sempre uma *aposta* e é essa sua principal divergência com os socialistas alemães e seu “medo revisionista de que o proletariado tomasse o poder prematuramente, antes que as circunstâncias fossem maduras” (Žižek, 2014, p. 112). A “maturidade” das condições nunca existe, toda tomada de poder sempre é “cedo de mais” se olhada da perspectiva da conservação deste mesmo poder (Luxemburgo, 2010, p. 107). Quando se espera pelo “momento certo” de agir, esse momento nunca vem, é sempre necessário começar com tentativas “prematuras”, que “pelo próprio fato de não conseguir atingir o alvo declarado, cria condições (subjetivas) do momento ‘certo’” (Žižek, 2011a, p. 359-360). As massas nunca estão plenamente informadas, conscientes e emancipadas antes da tomada do poder justamente porque são nos erros e acertos posteriores a essa realização, no curso próprio dos acontecimentos, que essa consciência se contrói. “Só no curso da crise política que acompanhará a tomada do poder, no curso de lutas demoradas e tenazes”, se alcançará esse grau de maturidade política exigido (Luxemburgo, 2010, p. 108). Como afirma Žižek, não existe meta-linguagem nesse momento, “nenhuma posição-de-fora da qual o agente possa calcular quantas tentativas ‘prematuras’ são necessárias para chegar no momento certo” (Žižek, 2014, p. 113). Os resultados só podem ser analisados depois dos acontecimentos. A ideia de que pode-se prever as consequências das ações políticas antes que elas aconteçam (para que então possamos julgar se são ou não “prematuras”) é típica da visão positivista da história como “processo ‘objetivo’ que determina com antecendência as coordenadas possíveis das intervenções políticas” (Žižek, 2011a, p. 313).

Rosa Luxemburgo, no entanto, não foi a única a pôr suas fichas teóricas na contingência. Não seria essa ideia de espontaneidade da ação e da política bastante semelhante a de outra pensadora fundamental do século XX? A imprevisibilidade inerente à ação é um dos principais aspectos da política no pensamento de Hannah Arendt e este parece ser um ponto de convergência entre ambas autoras. A ação arendtiana “como capacidade do homem começar algo novo, ‘do nada’, não redutível a uma reação estratégica calculada para uma situação dada” também ocorre na suspensão da temporalidade, em uma lacuna temporal entre o passado e o futuro, entre o “ainda cedo” e o “tarde demais”, que na história caracterizou os momentos revolucionários (Žižek, 2011a, p. 135). Arendt compreende três formas fundamentais de agir humano, isto é, de interagir com o espaço e com os outros indivíduos: “o agir com a natureza; o agir com os objetos feitos pela mão humana; e o agir entre os homens”, o que ela chama de, respectivamente, o trabalho, a fabricação e a ação propriamente (Teles, 2005, p. 128). O trabalho é essencialmente privado e necessário para a produção e a reprodução da vida, a fabricação é um processo inerentemente violento de criação, de produção de um objeto (desde a tecnologia à obra de arte) e a ação seria a forma de interação das pessoas entre si e de aparecimento no espaço público através de ações e discursos. Arendt identifica essa terceira como a atividade típica da política, “uma atividade básica da existência humana, a que possibilita ao homem se relacionar com os outros e se inserir na teia de narrativas que enreda os feitos humanos” (Teles, 2005, p. 131).

Agir significa, em seu sentido mais geral, tomar iniciativa, iniciar (Arendt remete à palavra grega *archein*, que significa “começar”, “conduzir”, ou “governar”), pôr alguma coisa em movimento (que é o significado original de *agere* do latim) (Arendt, 2010, p. 221-222). A ação, que antes de qualquer coisa é o começo de algo novo, no entanto, não é ilimitada: ela se autolimita pela “formação de uma cadeia de consequências imprevisíveis que tendem a sujeitar para sempre o agente” (Arendt, 2009, p. 106) devido ao fato de a política se basear na pluralidade humana (Arendt, 2009, p. 144) e nas múltiplas possibilidades de suas interações. Dessa maneira, iniciar algo novo possui uma dupla imprevisibilidade inerente: tanto a ação é sempre imprevisível (nunca pode ser afirmada antes de acontecer) como os seus resultados também o são. “O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza” (Arendt, 2010, p. 222). A capacidade de ação das pessoas permite que possamos esperar delas o inesperado, que elas são sempre capazes de realizar o improvável e que quando agimos,

nunca sabemos realmente o que estamos fazendo (Arendt, 2009, p. 104). Isso se dá porque as ações humanas são históricas e não naturais: não se desenrolam segundo padrões naturais de desenvolvimento, são cadeias de eventos cuja estrutura é frequentemente intercalada de improbabilidades infinitas (Arendt, 2009, p. 166).

Não é à toa que Arendt compara a ação aos milagres. Assim como estes, a novidade sem precedentes passa despercebida com frequência no mundo dos assuntos humanos porque “se está demasiadamente acostumado à ilusão de que o que aconteceu teria necessariamente de ter acontecido” (Duarte, 2000, p. 215) – como lembra Žižek, “um evento só parece um milagre para o crente, enquanto que para os observadores externos é um curioso evento natural” (Žižek, 2012c, p. 131). Um milagre é a novidade não inserida na rede causal existente e toda novidade “irrompe num contexto de processos previsíveis inexplicável em termos causais – como um milagre” (Žižek, 2013, p. 71). Todo novo começo é um “milagre” do ponto de vista do processo que ele interrompe (Arendt, 2009, p. 165). Volta então o tema da interrupção do tempo na ação política: a ação, como capacidade de começarmos algo novo, “do nada”, não redutível a uma ação estratégica previamente calculada para uma dada situação, ocorre na lacuna “não temporal entre passado e futuro, no hiato entre o fim da velha ordem e o início da nova” (Žižek, 2011a, p. 135). Enquanto as pessoas puderem agir, estiverem aptas a realizar o improvável e o imprevisível, então podemos esperar por “milagres” (Duarte, 2000, p. 215).

A novidade, no entanto, é efêmera: da mesma forma que surge, desaparece. Por isso, Arendt inclui em sua concepção de ação a sua própria continuação, realizada na cadeia de relações produzida entre os agentes. Quando alguém age, há duas etapas: “primeiramente, ele inicia algo novo de forma imprevisível e, posteriormente, dá continuidade a essa ação” (Teles, 2002, p. 89). A ideia abrangida pela palavra “ação” inclui não só a ideia grega de *archein* e a ideia romana de *agere*, inclui também o verbo grego *pratein* (“atravessar”, “realizar” e “acabar”) e o verbo latino *gerere* (que significa originalmente “conduzir”). Toda ação tem duas partes: “o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (Arendt, 2010, p. 236-237). É justamente esse caráter relacional da ação, a rede estabelecida de ações e reações devido à pluralidade humana, que a ação é imprevisível nos seus resultados – e é por essa razão que as duas únicas “soluções” para essa imprevisibilidade são a capacidade de prometer e cumprir promessas e a capacidade

de perdoar quando os resultados das ações, imprevisíveis, são insatisfatórios ou prejudiciais para os agentes em rede (Arendt, 2010, p. 295).

Mas o que faz de uma ação uma ação política? Para Arendt, é a revelação do agente na ação, o aparecer, o meio pelo qual os indivíduos expressam quem são, suas identidades singulares. É essa revelação que diferencia a ação política de uma ação qualquer que busca um fim: “sem a revelação do agente no ato, a política confunde-se com a fabricação, ou seja, é somente um meio de se produzir um objeto, de se atingir um fim” (Teles, 2005, p. 134). Quando pensada como fabricação, a política é incapaz de criar o novo, de criar soluções e restringe-se à figura do “político especialista, único dotado da técnica da fabricação, e à produção de uma sociedade estagnada, própria da política da dominação” (Teles, 2002, p. 10). O que importa na política, portanto, é o seu caráter público, o seu aparecimento no espaço público (Teles, 2002, p. 88) (e não o trabalho, inerente ao espaço privado, ou a fabricação, que de certa forma é oposta à política). Isso é necessário porque a pluralidade humana é sempre constituída de igualdade e diferença: se não fossem iguais, as pessoas não se entenderiam e nem poderiam tentar se comprometer com as gerações futuras ou se basear nas experiências do passado; se não fossem diferentes, não precisariam da ação para serem compreendidas, não precisariam aparecer e se revelar no espaço público para se diferenciar (Arendt, 2010, p. 219-220).

Toda a questão da pluralidade em Arendt fundamenta-se na fenomenologia do aparecer, na questão do visível (público) e do invisível (privado) (Teles, 2005, p. 135). O aparecer e o desaparecer marcam a nossa estadia na terra, o tempo percorrido entre o nascimento e a morte. “O que há de comum entre os homens é que eles podem ver e serem vistos, ouvir e serem ouvidos, tocar e serem tocados” (Teles, 2005, p. 135). A capacidade de criar algo novo, de agir, para se efetivar, precisa de um espaço concreto que lhe dê tangibilidade (Teles, 2005, p. 137): esse é o espaço público, o modelo da *ágora* ateniense. Mas a grande questão que surge nesse momento – e que Arendt não responde nem reflete sobre – é: quem diz o que é público e o que é privado e, conseqüentemente, visível e invisível? Se colocarmos em temas contemporâneos, as relações familiares (a violência doméstica, a autoridade parental) são públicas ou privadas? A religião deve ou não ser argumento válido na política? A fábrica é ou não um espaço de ação? Aqui começa, portanto, a surgir a necessidade de esboçar uma crítica a essa compreensão da ação.

A proposição mais radical nesse sentido talvez seja a feita pelo pensador francês Jacques Rancière em sua crítica a essa compreensão de espaço público (que é também, basicamente, a compreensão de Jürgen Habermas). Para Rancière, a distribuição de

esferas (pública e privada) é a lógica pela qual se opera a dominação (Rancière, 2006, p. 57), pois resulta em duas coisas: o não reconhecimento como iguais e como sujeitos políticos daqueles “que tem sido relegados pela lei estatal à vida privada dos seres inferiores” e o não reconhecimento do “caráter público de certos tipos de espaços e relações que foram deixados à discrição do poder da riqueza” (Rancière, 2006, p. 55). Todo governo tende a diminuir essa esfera pública tornando-a assunto privado e, com isso, relegar “ao domínio privado as invenções e os locais de intervenção de atores não-estatais” (Rancière, 2006, p. 55). Rancière condena o que Arendt faz como “purificação do político”, ou seja, a compreensão da ação e da política como opostas às necessidades domésticas e sociais e a redução do político ao equivalente ao estatal (Rancière, 2010, p. 28). O resultado é que a política passa a ser vista como “realização de uma forma de vida própria àqueles que são destinados a ela” (Rancière, 2010a, p. 28), excluindo da participação política os que apenas “trabalham” ou “fabricam”, mas não “agem”. Inclusive, esse é o problema da lógica da *archein/pratein*: ela pressupõe que uma determinada superioridade (que dá início de forma extraordinária) é exercida sobre uma igualmente determinada inferioridade (que dá continuidade ao começo iniciado) (Rancière, 2010a, p. 30).

Contra esse pano de fundo, Rancière propõe uma compreensão da política bastante singular. A política, para ele, não é a disputa pelo poder, ou um confronto de sujeitos ou grupos sociais, nem o aparecimento no espaço público: a política é prévia a isso, ela age na reordenação do que é espaço público e do que é espaço privado (Rancière, 2006, p. 62), na rediscussão de quem são os sujeitos legítimos a participar da disputa pelo poder. A política “gira em torno do que é visto e do que pode ser dito sobre isso, de quem tem a habilidade de ver e o talento para falar, das propriedades dos espaços e das possibilidades do tempo” (Rancière, 2012, p. 13). Essa distribuição é o que Rancière chama de *partilha do sensível* (*partage du sensible*), isto é, “o sistema de fatos auto-evidentes da percepção sensorial que simultaneamente revela a existência de algo em comum e das delimitações que definem as respectivas partes e posições nela” (Rancière, 2012, p. 12). A palavra partilha (no francês *partage*) significa tanto uma divisão, uma separação, como um compartilhamento e a ideia representada pelo “sensível” busca afirmar que há um elemento estético fundamental à política – estético não no sentido artístico, mas no sentido original de *aesthesis*, de partilha sensorial, de percepções, em suma, a definição e a distinção do que é humano (compartilhado, portanto) e do que é animal (e incompreensível). A partilha do sensível é o “sistema de divisões e fronteiras

que define, dentre outras coisas, o que é visível e audível em um certo regime estético-político”¹² (Rockhill, 2012, p. 1). Ela revela quem pode ter uma parte no que é comum à comunidade e associa uma determinada “ocupação” com uma determinada habilidade ou inabilidade de governar, de tomar controle do que é comum (Rancière, 2012, p. 12-13).

A disputa política, então, se dá a respeito dessa própria distribuição, da rediscussão do que é “público” (e político) e do que é “privado”. Tradicionalmente, para negar a qualidade política de uma determinada categoria (como os trabalhadores ou as mulheres), afirmava-se que eles pertenciam ao espaço “doméstico” (da fábrica ou da família), separado da vida pública, e por isso suas reivindicações eram tidas somente como “grunhidos expressando sofrimento, fome ou raiva”, mas nunca um discurso racionalmente construído e pertinente demonstrando o compartilhamento de uma *aesthesis* (Rancière, 2010a, p. 38). O principal problema subjacente à ideia de espaço público é permitir a deslegitimação da fala daqueles que estão no espaço tido como privado, ou seja, o julgamento de que determinada conduta é “trabalho” ou “fabricação” e não a “ação” propriamente política. Dessa perspectiva, só é possível enxergar como política a troca entre parceiros iguais que colocam em discussão seus interesses por meio do discurso (tido como) racional, o resto seria um exercício da violência irracional (que nada tem a dizer e que só deve ser reprimida) (Rancière, 1996, p. 55), quando, para Rancière, a política reside justamente na discussão desses termos, no embaçamento desses limites.

A partir disso, deve-se diferenciar duas lógicas do estar-junto humano que geralmente são confundidas sob o nome de “política” quando, na verdade, política é a atividade que as divide. Geralmente consideramos a política como sendo “as instituições e os processos que governam a organização e a representação das comunidades, o exercício do poder, a forma pela qual os papéis sociais são distribuídos e o modo pelo qual a distribuição é legitimada” (Davis, 2010, p. 76). Rancière propõe dar outro nome à distribuição e ao sistema dessas legitimações: *polícia* (Rancière, 1996, p. 41). Não se deve confundir, no entanto, a polícia rancièriana com o que ele chama de “baixa polícia”, as instituições policiais, os aparelhos repressivos do Estado: deve-se recuperar o conceito ampliado original de polícia que Michel Foucault desenvolveu em um de seus cursos no

¹² Badiou dá o nome de lei a essa “decisão para aceitar como realmente existente algumas partes da tigela da vida coletiva”. Para ele, ainda, “a lei sempre determina não somente o que é permitido e proibido, mas na verdade o que existe sob um nome claro, o que é normal, e o que é inominável e, portanto, não existe realmente, o que significa que é uma parte anormal da totalidade prática. (...) a lei é sempre uma decisão sobre a existência” (Badiou, 2012b, p. 66).

Collège de France (Cf. Foucault, 2008a), a ideia de polícia como ordenação, como ordem policial. Ela é a “constituição simbólica do social” e sua essência reside na definição de um sistema de coordenadas que determina a forma de partilhar o sensível (Rancière, 2010a, p. 36), estabelecendo a lei que divide a comunidade em grupos, posições sociais, e funções, que delimita o que é visível e audível (Rockhill, 2012, p. 3). As intervenções tipicamente policiais nos espaços públicos, portanto, não consistem na interpelação althusseriana do “Ei, você aí” (por meio do qual age materialmente a ideologia e a subjetivação); a polícia não interpela manifestantes, ela *quebra manifestações*, seu slogan é “Circulando! Não há nada para ver aqui!” – ou, mais radicalmente, literalmente dispersando a manifestação até que não haja mais nada para ver mesmo. “A polícia é o que diz que aqui, nesta rua, não há nada para ver e portanto não há nada para fazer que não seguir andando. Afirma que o espaço de circulação não é nada mais que o espaço de circulação” (Rancière, 2010a, p. 37).

A principal característica da ordem policial está, portanto, em sua dimensão estética, na forma como organiza a percepção social. “A ordem policial atribui os indivíduos a posições particulares na sociedade e assume que suas formas de se comportar e pensar devem seguir dessa posição” (Davis, 2010, p. 78). A polícia é, antes de tudo, “uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos de dizer”, fazendo com que determinados corpos sejam designados para tal lugar e tal tarefa. “É uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído” (Rancière, 1996, p. 42). A polícia é quem determina a regra do aparecer dos corpos (tão cara à política Arendtiana), que configura as ocupações e as propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas (Rancière, 1996, p. 42).

A lógica da polícia é a lógica de divisão do próprio e do impróprio dos lugares, a visão subjacente a toda hierarquia. Uma das premissas do pensamento de Rancière é, inclusive, a afirmação da contingência inerente a toda hierarquia e a toda a ordem, uma recusa fundamental à existência de qualquer embasamento para essas disposições. Nunca haverá “um único princípio da comunidade, legitimando atos de governantes baseado em leis inerentes ao estar junto das comunidades humanas” (Rancière, 2006, p. 51). Essa ideia é fundamentada no que ele chama de “mentira de Platão”, a ideia de que as pessoas são como os metais e a depender do seu material constitutivo haveria determinada disposição para alguma tarefa, a (única) forma pela qual Platão justifica as funções da República (Davis, 2010, p. 18-19). Isso se dá porque Rancière parte de uma compreensão

de igualdade intelectual radical entre as pessoas, que ele apropria da pedagogia de Joseph Jacotot. Rancière trata a igualdade como um *pressuposto*, o que não significa a cegueira liberal do “todos são iguais perante a lei” (que não se confirma na prática), mas sim uma igualdade subjacente a toda hierarquia imposta, uma igualdade “que deve ser *declarada* e que deve ser *verificada*” nos momentos em que se percebe uma desigualdade (Davis, 2010, p. 27). É uma concepção de “igualdade ativa”, uma forma de igualdade em que “os oprimidos presumem, declaram e verificam para si mesmos” esta igualdade e não o que ele chama de “igualdade passiva”, que é “dada (ou, frequentemente, não dada) por aqueles que estão no poder” (Davis, 2010, p. 27).

A lógica da igualdade se opõe à lógica da polícia. Enquanto esta afirma que há lugares próprios e modos-de-ser próprios àqueles que estão nestes lugares, a igualdade afirma que toda essa construção é arbitrária, que toda essa ordenação poderia ser de outra forma. A declaração de igualdade, a afirmação de existência política daqueles excluídos do espaço público, é, para Rancière, a essência da própria democracia, a forma de exercício da política por excelência (Davis, 2010, p. 81). A democracia é a expressão da lógica da igualdade pois ela se caracteriza classicamente por ser o “governo” do *demos*, uma ordem fundada na característica inerente ao povo – como a aristocracia se funda na aptidão dos melhores e a oligarquia na riqueza de alguns. Mas o “título” próprio da democracia (sendo o da oligarquia a riqueza e o da aristocracia a virtude), diz Rancière, é a “liberdade”, justamente aquilo que todos da comunidade compartilham (inclusive os bons e os ricos). A democracia se caracteriza por aquilo que não lhe é exclusivo, seu fundamento característico é o fundamento comum. A democracia seria então um regime que se funda em um não-fundamento, sua *arkhé* é “anárquica”, o título anárquico é o “título específico daqueles que não têm mais títulos para governar do que para serem governados” (Rancière, 2006, p. 46). Com isso, Rancière conclui que a democracia nunca é, portanto, efetivamente um regime de governo, ela é o elemento desestabilizador subjacente a todo regime de governo, ela mostra que o fundamento em que ele se baseia é uma ficção e que não há fundamento “legítimo” algum.

O escândalo democrático consiste simplesmente em revelar isto: “nunca haverá, sob o nome de política, um único princípio da comunidade, legitimando atos de governantes baseados em leis inerentes ao estar junto das comunidades humanas” (Rancière, 2006, p. 51). Democracia é o nome que Rancière dá a essa “interrupção singular dessa ordem da distribuição dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia”, é o que vem interromper o bom

funcionamento dessa ordem (Rancière, 1996, p. 102). A democracia é ela própria definida por esses “atos intermitentes de subjetivação política que reconfiguram a partilha comunal do sensível” (Rockhill, 2012, p. 3). Ela se caracteriza pela ausência de títulos para governar, é a afirmação de que qualquer um pode governar (e por isso teve associada a si nos seus primórdios a loteria) (Rancière, 2010a, p. 31). Ela é um “processo aleatório que repartilha o sistema de coordenadas sensíveis sem ser capaz de garantir a eliminação absoluta de desigualdades sociais inerentes à ordem policial”, e não uma forma de governo ou um modo de vida em sociedade (Rockhill, 2012, p. 3).

A democracia é o exercício próprio do *demos*, mas o *demos* não tem característica positiva que o defina, não tem título próprio: como dito, seu título é o título pertencente a toda a comunidade, a liberdade. O *demos*, essa ideia de uma parte da comunidade que não tem parte própria é o modelo que Rancière adota para o seu sujeito político, a parte dos sem-parte¹³ (*sans-part*). Nem todos os termos apresentados na situação são representados nela, são contados como parte e o *demos* ou o *povo* moderno são ótimos exemplos disso: eles não são contados como parte da população, o povo não é uma quantidade específica ou especificável de pessoas, ser parte do povo não é uma das suas ocupações no corpo social – Rancière utiliza o exemplo de Blanqui, que ao ser interrogado sobre sua profissão em um julgamento respondeu “proletário” (Rancière, 1996, p. 50); o proletariado é também para Rancière uma parte sem-parte e nesse caso específico é possível perceber como uma coletividade existente pode não coincidir com as partes específicas da sociedade contadas pela ordem, como ele não se encaixa no rol estabelecido de “profissões”. Isso é o que Rancière chama de *erro de contagem*, o que gera os *litígios* políticos.

O *erro*¹⁴ (*tort*) é inerente a toda comunidade, a contagem das partes nunca será capaz de contar as partes sem-parte – até mesmo porque, como dito, elas não são contáveis objetivamente. A política em geral é feita desses *erros de cálculo*, é “obra de classes que não são classes, que inscrevem sob o nome particular de uma parte excepcional ou de um todo da comunidade (os pobres, o proletariado, o povo) o [erro] que separa e reúne duas lógicas heterogêneas da comunidade” (Rancière, 1996, p. 50-51). Os sem-parte, portanto,

¹³ O termo francês *part* é traduzido para o português na obra de Rancière como *parte* ou como *parcela*. Usarei *parte* nas traduções das citações em inglês e, para fins de uniformização do trabalho, usarei *parte* mesmo nas citações diretas da edição em português.

¹⁴ O termo francês *tort* é traduzido para o português na obra de Rancière como *dano*, não no sentido de “danificar”, mas de “danar”. Usarei *erro* por crer que traduza melhor a ideia do francês e esteja mais adequada à tradução do termo utilizado em língua inglesa (*wrong*). Para fins de uniformização do trabalho, usarei *erro* mesmo nas citações diretas da edição em português.

lutam para ter reconhecida a sua existência na hierarquia social da ordem policial pois eles não “contam”, não tem sido contados, e sua “demanda igualitária radical busca ressaltar a contingência da elaborada hierarquia da ordem, uma hierarquia baseada na injustiça básica, o ‘erro’ fundamental de seu não-reconhecimento” (Davis, 2010, p. 81). A ordem policial, no entanto, sempre busca deslegitimar essa reivindicação ao afirmar que não há parte dos sem-parte (Rancière, 1996, p. 29), que só existem as partes concretas existentes da comunidade (que ela mesma dividiu). O princípio da polícia é a ausência de um vazio, de uma parte suplementar (Rancière, 2010a, p. 36), cada parte tem sua função bem estabelecida no corpo social e ela busca sempre excluir a possibilidade de recontagem, de discussão sobre a contagem das partes (Davis, 2010, p. 79). Mais uma razão para perceber a identidade entre política e democracia: “o objetivo básico das políticas antidemocráticas sempre – e por definição – é e foi a despolitização, i.e. a exigência incondicional de que ‘as coisas deveriam voltar ao normal’, com cada indivíduo fazendo seu próprio trabalho” (Žižek, 2012b, p. 70).

A parte sem-parte é esse vazio, essa “parte suplementar que separa a comunidade da soma das partes do corpo social,” e é essa separação inicial que faz da política a “ação de sujeitos suplementares, inscritos como excesso em relação a cada conta das partes da sociedade” (Rancière, 2010a, p. 33). Os sem-parte são os excluídos da ordem sócio-política, “quando eles tentam apresentar suas queixas existe uma tendência de sua fala não ser ouvida como argumento racional” (Davis, 2010, p. 90). Isso não significa somente que essas reclamações são entendidas e desprezadas, mas, mais radicalmente, que “elas sequer são ouvidas como linguagem carregada de sentido” (Davis, 2010, p. 91) – e por isso são desprezadas. Não se trata de um conflito entre classes estabelecidas, é “um conflito entre divisões da sociedade; em sua forma mais radical, ele é o *conflito entre a não sociedade e a sociedade*” (Žižek, 2012c, p. 65, ênfase no original).

Mas como surge essa parte sem-parte se ela não é identificável objetivamente? Se ela não é objetiva, é porque ela é subjetiva. Ela é o resultado do que Rancière chama de *subjetivação política*, quer dizer: “a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência” (Rancière, 1996, p. 47). É por meio da subjetivação política que é produzido um “múltiplo cuja contagem se põe como contraditória com a lógica policial” (Rancière, 1996, p. 48), uma subjetividade que desune a comunidade dela mesma, como o povo faz com a população. Esse modo de subjetivação não cria sujeitos a partir do nada, “ele os

cria transformando identidades definidas na ordem natural da repartição das funções e dos lugares em instâncias da experiência de um litígio” (Rancière, 1996, p. 48) – Rancière exemplifica com o mote de maio de 68 “somos todos judeus alemães” (Rancière, 1996, p. 126), mas poderíamos usar a palavra de ordem da Marcha das Vadias, “somos todas vadias”: ambas exemplificam como esse processo de subjetivação é um processo também de desidentificação, de subversão das identidades impostas pela ordem policial¹⁵.

A emergência do sujeito na subjetivação “é sempre também uma emergência no reino da percepção, da visibilidade e da audibilidade: ela é uma manifestação” (Rancière, 1996, p. 48) – e não devemos deixar de notar que manifestação é o termo em português geralmente utilizado para protestos de rua (bem como *manifestation* em francês e *demonstration* em inglês). Tornar-se um sujeito político é “ser ouvido e visto, e a política é o processo de reconfiguração dos modos pelos quais sujeitos são vistos e ouvidos” (Davis, 2010, p. 91). Nesse processo de subjetivação, como a própria existência dos sujeitos está em jogo, eles fingem ser parte do processo do qual são excluídos e nesse processo de fingimento (ou melhor, de atuação) se tornam efetivamente parte, pois reconfiguram a ordenação policial da partilha do sensível – é agindo como se já fossem ouvidos que efetivamente passam a ser ouvidos (Davis, 2010, p. 86).

Esse é o procedimento político que Rancière chamou de *desacordo*¹⁶ (*mésentente*), um tipo de discordância e de disputa sobre os termos de uma situação, sobre uma partilha do sensível. Não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto, é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que também diz branco, mas que discordam sobre a brancura, sobre a percepção do que é branco e do que é preto (Rancière, 1996, p. 11). O desacordo não é “nem uma má compreensão nem uma falta de compreensão”, é um conflito sobre a própria compreensão, sobre a partilha do sensível que determina a relação entre ver, ouvir, fazer, produzir e pensar: “o desacordo é menos a luta entre regimes frasais heterogêneos ou gêneros de discurso que o conflito entre uma

¹⁵ É interessante perceber como às vezes até esse mecanismo de subversão da identidade pode ser usado pela própria ordem policial. Após ser jogada uma banana em campo para o jogador do Barcelona Daniel Alves, aludindo sua suposta semelhança com um macaco (típica constatação racista do darwinismo social), iniciou-se uma campanha em defesa do jogador que reivindicava “somos todos macacos”, posteriormente criticada severamente pelos próprios sujeitos afetados por essa partilha do sensível (Cf. Belchior, 2014).

¹⁶ O termo francês *mésentente* é traduzido para o português na obra de Rancière como *desentendimento*. Esse, inclusive, é a tradução do título do seu livro *La mésentente* (O desentendimento, Cf. Rancière, 1996). As edições em inglês de suas obras, no entanto, traduzem o termo como *disagreement* (desacordo) ou *dissensus* (dissenso) e as em espanhol como *desacuerdo* (desacordo), o que é mais coerente com a justificação teórica do conceito pelo autor. O desacordo (*mésentente*) não é uma má compreensão (um mal entendimento) dos termos, é uma discordância, um dissenso sobre os próprios termos da situação. Por essa razão, usarei *desacordo* nas traduções das citações em inglês e, para fins de uniformização do trabalho, usarei o mesmo termo nas citações diretas da edição em português.

dada partilha do sensível e o que permanece fora dela” (Rockhill, 2012, p. 4). O desacordo político é a essência da política e é por ele que se manifesta a lacuna do visível, o erro da contagem.

É por meio do desacordo que faz-se ver o invisível, que faz-se ouvir o inaudível. “Manifestações políticas tornam visíveis o que não tinha razão para ser visto; aloca um mundo em outro” (Rancière, 2010a, p. 38) – o mundo em que a fábrica ou a casa é um espaço público e não privado, um mundo em que os trabalhadores e as mulheres falam, possuem um discurso racional e não um grito histérico irracional. A política consiste em transformar o espaço sobre o qual a polícia diz que não há nada para ser visto, em que ela manda “seguir andando”, em um espaço de aparência de um sujeito, de uma parte sem-parte apta a reconfigurar a própria percepção sobre esse espaço (Rancière, 2010a, p. 37). A política, então, não tem nem lugar nem sujeito próprio para Rancière. Uma manifestação é política “não porque ocorre em algum lugar específico ou sustenta um objeto particular, mas porque sua forma é a de um choque entre duas partilhas do sensível” e um sujeito político não é um “grupo de interesses ou de ideias, mas o operador de um dispositivo particular de subjetivação e litigância por meio do qual a política vem a existir” (Rancière, 2010a, p. 39). A política não está em “todo lugar” (nem tudo é político), mas ela *pode estar em qualquer lugar*, ela pode se manifestar em qualquer momento (Davis, 2010, p. 79).

Com isso podemos definir com mais clareza o conceito de política em Jacques Rancière. Ele reserva o nome de política à atividade bem específica e antagônica à polícia: o rompimento e a reordenação da partilha do sensível, da ordem policial. “A atividade política é aquela que desloca um corpo de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho”¹⁷ (Rancière, 1996, p. 42). Sua essência é a manifestação do desacordo como “a presença de dois mundos em um” (Rancière, 2010a, p. 37), um mundo em que não se reconhece a fala, em que se é invisível, e um mundo em que existe um terreno comum entre as partes e a parte sem-parte. Mas se a política se constitui em oposição à polícia, ao mesmo tempo está sempre atada a ela: “a política não tem objetos ou questões que lhe sejam próprios”, o que faz de uma ação uma ação política, em termos rancièrianos, “não é seu objeto ou o lugar onde é exercida mas unicamente sua forma, a que inscreve a averiguação da igualdade na instituição de um

¹⁷ A distinção arbitrária entre o “vândalo” e o “bom manifestante” parece estar diretamente ligada à ideia rancièriana de partilha do sensível: enquanto uns falam, outros fazem *barulho*, é a partilha do sensível que determina quem aparece, quem é ouvido.

litígio, de uma comunidade que existe apenas pela divisão” (Rancière, 1996, p. 44). Se trata, portanto, de aparecer, como em Arendt, mas menos do aparecer em si do que da afirmação de que se está aparecendo (pois sempre a ordem tenta afirmar que não se está).

Não é à toa que Rancière constantemente relaciona a política com a arte (principalmente quando fala na partilha do sensível). Ações políticas e artísticas ambas “reconfiguram o mapa do sensível interferindo na funcionalidade dos gestos e ritmos adaptados ao ciclo natural de produção, reprodução e submissão” (Rancière, 2012, p. 39). O que seria a arte contemporânea senão a tentativa de levar ao limite o que pode-se entender por arte? A reconfiguração daquilo que entendemos como arte? Não é à toa também que Platão propunha expulsar os poetas da cidade em sua *República* (Ost, 2004, p. 10): essa faceta da arte (que Rancière identifica com a política) pode ser muito subversiva para a ordem vigente. Arte e política, como formas de conhecimento, “constroem ‘ficções’, isto é, rearranjos *materiais* de signos e imagens, relações entre o que é visto e o que é ouvido, entre o que é feito e o que pode ser feito” (Rancière, 2012, p. 39) e elas constantemente subvertem a ordem dos signos e imagens impostos pela polícia.

Essa dimensão de reordenação e rearticulação dos elementos, de ruptura com a ordem policial existente, de discussão sobre a partilha do sensível vigente (que se apresentam como naturais, mas que estão fundadas na pura contingência histórica) é definitivamente um dos elementos mais importantes para se compreender a política e, por consequência, para adjetivar uma ação como tal. No entanto, a ação política possui também uma capacidade que talvez Rancière não tenha percebido: ao rearranjar a partilha do sensível, ao reconfigurar a ordem policial, a política reconfigura a história que legitimava essa ordem, rompe com a linearidade histórica, retroage no tempo e afirma que o que antes era, hoje não é mais – e com isso, permite uma outra história, um outro futuro, uma outra polícia, uma outra partilha do sensível. Com isso passa a ser necessária uma segunda crítica à ação em Hannah Arendt.

1.3 O que é um evento, ou o que acontece quando algo acontece

Toda revolução é impossível até que se torne inevitável

LEON TROTSKY

Slavoj Žižek distingue, a partir de Lacan, o que seria, para ele, uma *ação* e o que seria um *ato*: enquanto uma ação é “simplesmente uma espécie de processo automático

e/ou natural” um ato verdadeiro “transgride as regras de uma ordem simbólica, desestabilizando, dessa forma, o grande Outro¹⁸, revelando suas falhas, inconsistências, e vulnerabilidades” (Johnston, 2009, p. 110). Equanto uma ação é parte do curso normal das coisas, um ato rompe o ciclo previsível que governa realidades particulares, forçando transformações nos sistemas reguladores em resposta às suas irrupções intrusivas (Johnston, 2009, p. 110). O ato não pode “ser antecipado e definido a partir da estrutura de uma dada ordem simbólica, pois ele estiliza os parâmetros dessa mesma estrutura se e quando acontece” (Johnston, 2009, p. 110).

Até aqui, ambas categorias parecem estar incluídas no conceito arendtiano. No entanto, uma das características primordiais do ato é que sua ocorrência só pode ser afirmada *retroativamente*. Um ato não existe até que “toda uma série de ações concretas tenham sido travadas, e cujos efeitos tenham, temporariamente, desdobrado em um grau suficiente para que seja possível avaliar que um ato de fato aconteceu”, e por isso só reconhecemos um ato como tal depois de sua ocorrência (Johnston, 2009, p. 117). Por esta razão, Žižek afirma que, ainda que ato e ação não sejam a mesma coisa (e que uma ação nem sempre se converta em um ato), *não há ato sem ação*, não é possível afirmar que se trata de um ato no próprio momento do ato. “Uma política do ato puro, uma que se nega a se engajar em qualquer especificação a respeito de ações a serem realizadas, é uma ‘política sem política’ vazia” (Johnston, 2009, p. 117). Isso se dá porque o ato propriamente dito age não somente dentro de um pano de fundo dado (de uma dada ordem policial, para ficar em termos rancièrianos), mas perturba suas coordenadas, altera o próprio pano de fundo, faz do invisível visível (Žižek, 2011a, p. 400).

O ato žižekiano se caracteriza por ser um “ato incondicional”, isto é, *irredutível às suas condições* (Žižek, 2011a, p. 311). O vínculo entre o ato e a situação é este: “longe de ser determinado pela situação (ou de intervir nela a partir de um exterior misterioso), os atos são possíveis em razão do não fechamento ontológico, da incoerência, das lacunas de uma situação” (Žižek, 2011a, p. 311). Somente a partir de seu resultado é que é possível delinear uma narrativa dialética que afirme a necessidade de o ato ter surgido a partir das condições de uma determinada situação, mas a situação em si não nos permite antecipar os resultados: “o mesmo gesto, realizado num momento errado (cedo ou tarde demais), não é mais um ato” (Žižek, 2011a, p. 311). Um ato é sempre um “terá sido”, se ele é bem

¹⁸ O “grande Outro”, como já dito, é o conceito lacaniano para designar a dimensão simbólica, “a ordem invisível que estrutura nossa experiência da realidade, a teia complexa de regras e significados que nos faz ver o que vemos da forma como vemos (e o que não vemos da forma como não vemos)” (Žižek, 2014, p. 119).

sucedido em rearranjar a teia simbólica, então aquele gesto foi um ato (Žižek, 2013, p. 50), se não, então não passou de uma ação. O ato não é como a ação arendtiana, que “do nada, inicia uma nova ligação causal”; é, ao contrário, “um ato retroativo de determinação da ligação ou sequência de necessidades” que o determinam (Žižek, 2013, p. 53). Com isso delineamos seu problema, que já havia sido esboçado por Rosa e por Benjamin: “*não existe momento certo para agir* – se esperarmos o momento certo, o ato é reduzido a uma ocorrência da ordem do ser” (Žižek, 2014, p. 114, ênfase no original).

Essa definição do que Žižek chama de ato pode ser aproximada de outro conceito que tem ganhado fama na teoria política contemporânea e que também está intrincado nesta relação entre tempo, política e história: a ideia de *evento*¹⁹. Um atentado terrorista, uma paixão à primeira vista, uma revolução bem sucedida, uma descoberta científica, a obra prima de um grande artista: o que todas essas coisas têm em comum é que elas podem ser todas consideradas eventos, isto é, acontecimentos chocantes, fora dos rumos, que parecem acontecer de repente e interrompem o fluxo normal das coisas, “alguma coisa que emerge visivelmente do nada, sem causas discerníveis, uma aparição sem um sólido ser como sua fundação” (Žižek, 2014, p. 2) e que tem como resultado a reordenação de tudo o que havia antes do seu aparecimento.

Se até aqui pode-se concluir que a transformação política (em suas diversas feições e por meio de vários autores) nunca é plenamente determinável e que sua percepção é sempre posterior e retroativa, Alain Badiou é o autor que busca compreender o funcionamento próprio a essa transformação, entender “o que acontece quando alguma coisa acontece” (Coombs, 2013, p. 13). Se Žižek constantemente afirma que a criação da possibilidade é sempre retroativa à sua efetivação, o que Badiou busca compreender no evento é justamente esse momento de criação, entender como foi possível a criação dessa possibilidade no passado – ainda que o evento como tal só seja perceptível retroativamente, após sua realização. Quando um evento “acontece”, ele muda a realidade propriamente ou somente a forma pela qual percebemos a realidade? Dito de outro modo, quando acontece um evento mudam as coisas propriamente ou somente nossa percepção sobre as coisas (o evento age no âmbito ontológico ou fenomenológico)? Badiou busca

¹⁹ A ideia de evento não tem uma origem una e específica na filosofia (alguns apontam seu início já no devir em Hegel, outros atribuem à *Ereignis* heideggeriana a primeira manifestação de sua ideia), mas o termo pode ser encontrado em diversos autores, de Hannah Arendt a Jacques Derrida, de Jean-Luc Nancy a Gilles Deleuze. Mas se o conceito de evento tem gerado tanta discussão recentemente, sem dúvida isso se dá pelo trabalho realizado por Alain Badiou a partir de seu *Ser e evento*, que apresenta uma conceituação bem específica e rigorosa do termo, gerando interlocuções com diversos autores da filosofia contemporânea.

compreender o evento em ambas as dimensões: tanto a *ontológica*, isto é, compreender como o evento procede no âmbito do Ser, como algo que acontece onde as coisas “são” (que desenvolve no seu *Ser e evento*); bem como a *fenomenológica*, isto é, compreender como o evento “aparece” para nós e como vemos a articulação do evento com a forma pela qual os diversos seres nos aparecem, e nesse processo se transformam (que desenvolve no seu *Lógica dos mundos*, a continuação do *Ser e evento*).

Para Badiou, o evento se caracteriza por essa capacidade de trazer à luz o que antes era impensável, invisível, impossível: “um evento não é por si mesmo a criação de uma realidade; é a criação de uma possibilidade, ele abre uma possibilidade” (Badiou, 2013, p. 10), e por essa razão, precisamente, é imprevisível. A característica “especificamente eventual”²⁰ do evento (o que poderia ser chamado de ‘eventividade’) reside, justamente, na sua inexplicabilidade, na sua falta de condições compreensíveis previamente em uma dada situação (Johnston, 2009, p. 131) e na surpresa decorrente da concretização dessa “impossibilidade”. A “eventividade” é a imprevisibilidade inerente ao evento. Isso se dá porque o evento é um “efeito que parece exceder suas causas” (Žižek, 2014, p. 3, ênfase no original). Mas um evento não é apenas a efetivação de uma possibilidade, ele é uma mudança no próprio campo de possibilidades, ele age na *virtualidade*. A diferença entre possibilidade e virtualidade é simples: se tomarmos um dado comum, quando o jogamos existe seis possibilidades de resultado. O evento é como se surgisse uma “sétima” possibilidade, ele inscreve uma possibilidade onde antes ela não existia, onde antes era “impossível”. Por isso ele age na *virtualidade*, a virtualidade “designa uma situação em que não se pode totalizar o conjunto de possíveis de modo que surja algo novo” (Žižek, 2013, p. 70). A efetivação do evento “cria (*retroativamente abre*) sua própria possibilidade” (Žižek, 2013, p. 71, ênfase no original), ele arranca a sua possibilidade do seu próprio acontecimento tido antes como impossível.

²⁰ A tradução do adjetivo relativo a evento demanda uma uniformização e uma explicação. O termo evento vem do francês *événement* e o adjetivo correspondente criado por Alain Badiou é o neologismo *évènementiel*. Slavoj Žižek, que escreve originalmente em inglês, se utiliza dos termos correspondentes *event* e *evental*. No espanhol, por *acontecimento* e *evento* serem sinônimos (bem como no português), traduz-se o adjetivo por *acontecimental*. As traduções brasileiras consolidaram o termo evento, ainda que quando utilizado por outros autores (como Arendt e Foucault) também se utilize o termo acontecimento. A tradução do adjetivo, no entanto, é mais complexa. A tradução brasileira de Ser e Evento de Alain Badiou utiliza o termo *eventural*, enquanto que nas obras traduzidas de Slavoj Žižek utiliza-se o adjetivo *evental*. A tradução do adjetivo (que é um neologismo nas outras duas línguas) a ser utilizado nesse trabalho será *evental*, por analogia de alguns adjetivos que mantém estrutura semelhante como *crucial* (inglês) e *crucial* (português) ou *sexual* (inglês) e *sexual* (português) e por conta da existência do mesmo sinônimo entre *evento* e *acontecimento* no português (justificando a mesma estrutura do espanhol *acontecimental*). Por consequência, isso implica na utilização desse termo na tradução dos textos originalmente em inglês e, entre colchetes, nas citações da edição brasileira de *Ser e Evento*.

Mas como pode ser possível a inserção de uma nova possibilidade onde antes não existia? Para responder é preciso, antes de tudo, entender que o evento não é uma coisa, não é “um elemento ou um conjunto de elementos na estrutura que está presente” (o que Badiou chama de *situação*), ele simplesmente *acontece*, ele é aquilo que rompe com a situação (Tarby, 2013, p. 142). Ao passo que a situação é uma “estrutura dada, determinada e organizada”, o evento é a “súbita irrupção de um conjunto de coisas, de elementos, que não eram nem dados nem determinados nessa cena” (Tarby, 2013, p. 142). E isso, como dito, se dá tanto no âmbito ontológico como no âmbito fenomenológico. No que diz respeito à ontologia, Badiou recorre à matemática, mais especificamente à teoria dos conjuntos de Cantor. Para Badiou, matemática é ontologia e a teoria dos conjuntos é a única teoria capaz de explicar a natureza da realidade e do Ser (Robinson, 2014). O Ser, para Badiou, é “simplesmente a infinidade das multiplicidades”, não há *um* ou *o* Ser: o Ser não tem unidade, o que existe são multiplicidades infinitamente compostas em novas multiplicidades (Tarby, 2013, p. 136).

Existe algo, no entanto, que escapa a lógica matemática do Ser. O surgimento do evento se dá na ontologia da situação justamente porque o Ser não é uno, coerente, harmônico: ele é múltiplo, “aberto”, incompleto. O evento surge do fato de o Ser ser sempre um conjunto contingente de unidades agrupando uma multiplicidade infinita. O novo, então, tem de ser compreendido como algo que surge imanentemente das situações e não de um outro lugar transcendente como um agente de alteração essencialmente estrangeiro a essa situação (Johnston, 2009, p. 6). Mesmo que pareça que um evento explode “do nada”, há “alguns (talvez escondidos e invisíveis) estopins e gatilhos (...) participando clandestinamente na explosão” (Johnston, 2009, p. 20). O evento é isso, é essa fissura no ser, a manifestação do vazio inerente a uma situação, da pura contingência da multiplicidade inerente a toda ordem do Ser²¹. A hipótese de acordo com a qual o evento é um encontro de diversos elementos específicos em uma situação aptos a abrir a possibilidade para uma ruptura inaugural “só tem sentido se você presume que existe uma situação de disjunção anterior ao encontro” (Badiou, 2013, p. 45). Enquanto a lógica e a matemática apresentam a ordem das coisas, há sempre a possibilidade da surpresa, da passagem a uma nova ordem pela transgressão desta (Tarby, 2013, p. 133).

²¹ Žižek, em termos mais hegelianos, propõe que essas dimensões que Badiou tenta capturar no nível do não-ser (eventos como irrupções radicais da novidade) podem ser encontradas “no próprio domínio do ser, um ser cuja fragilidade internamente conflituosa fica aberta para ruptura imanentes que formam partes do seu processo instável de auto-dissociação” (Johnston, 2009, p. 138). O “nada”, em “do nada”, estaria nas fissuras próprias do ser enquanto ser (Johnston, 2009, p. 135).

Para Badiou, no entanto, o Ser não abrange tudo o que existe, o Ser define se algo pertence ou não a um conjunto, se é ou não uma multiplicidade contada-por-um (em uma unidade), mas as coisas podem existir ou aparecer em vários graus e estruturar diferentes mundos correspondentes. Toda situação, mais que uma unidade de uma multiplicidade, possui também uma *lógica* de aparecimento, um regime transcendental que estrutura o mundo – ainda que a ontologia preceda a fenomenologia e que não se possa fazer afirmações lógicas das relações entre unidades sem antes afirmar essas unidades (Robinson, 2014). Badiou chama de “mundo” precisamente o aparecimento do Ser como unidade por meio de uma lógica própria. Os fenômenos, isto é, as coisas tal como elas nos aparecem, não passam de multiplicidades combinadas em diferentes níveis, a depender das intensidades de aparecimento das coisas em “mundos” infinitamente combinados e que seguem uma lógica própria (Tarby, 2013, p. 138).

Os eventos, portanto, acontecem porque existe uma determinada unidade em uma dada situação que permite o seu surgimento – e, quando surgem, rompem com a lógica do mundo existente e formam um novo mundo. Ele chama essa unidade de *sítio eventual*, isto é, um múltiplo “anormal”, tal que o sítio em si faz parte da situação, mas os elementos que o compõem não (seus elementos são apresentados, mas não representados). A situação está dentro da ordem, mas o que está “abaixo” dela não – e por isso é possível surgir dela um evento. O sítio eventual não é o próprio evento, é a condição de ser do evento, ele permite o seu surgimento pela existência de um múltiplo “na borda do vazio” (Badiou, 1996, p. 148). A ocupação da reitoria da Sorbonne em maio de 1968 se deu em um sítio eventual, que devido à combinação das condições da época (insatisfação dos estudantes, conjuntura política nacional e internacional, etc.) permitiu que um evento acontecesse. Esse acontecimento não era previsível, nem estava incluído na lógica própria da universidade ou nas atitudes comuns dos estudantes, foi um evento que interrompeu essa lógica. Para Badiou, “tudo é matematizável; tudo é lógico” (Tarby, 2013, p. 139), exceto o evento, que é justamente o que interrompe essa ordem, que não está previsto na cadeia lógica – e com isso, como afirma Žižek, acarreta na mudança do “próprio parâmetro pelo qual nós medimos os fatos da mudança, i.e., um ponto de inflexão que muda o campo inteiro no qual os fatos aparecem” (Žižek, 2014, p. 179).

Para Badiou, a partir da teoria dos conjuntos, existem dois tipos de multiplicidades: as normais (cujos elementos são apresentados e representados) e as multiplicidades singulares, que são apresentadas, mas não representadas, ou seja, “múltiplos que pertencem à situação sem estar nela incluídos, que são elementos mas não

partes” (Badiou, 1996, p. 143). As singularidades, no entanto, podem ser divididas em singularidades fortes e fracas e a sua força se mede pela capacidade de fazer o inexistente existir em uma determinada situação. Podemos dizer que existe um evento quando a singularidade daquela multiplicidade é forte a ponto de fazer o que antes tinha valor nulo de existência passar a existir (Badiou, 2012a, p. 125). Mas um múltiplo pode muito bem ser singular numa situação (seus elementos não são apresentados nela, embora ele mesmo seja) e normal em outra (seus elementos vêm a ser apresentados nessa nova situação). Isso se dá porque as multiplicidades históricas (diferentemente das multiplicidades naturais) são relativas e não absolutas (Badiou, 1996, p. 145) – o que permite que se mude as unidades que unem as multiplicidades. A diferença está na representação dos seus elementos, do seu reconhecimento pelo que Badiou chama de *estado-da-situação* ou simplesmente *Estado* (e que muitas vezes pode ser exemplificado com o Estado propriamente dito), isto é, o sistema de imposições que limita a possibilidade dos possíveis. “O Estado é aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação, com base na prescrição formal do que é possível. O Estado é sempre a finitude da possibilidade, e o evento é a sua infinitização” (Badiou, 2012a, p. 138-139). Como atenta Badiou, devido à contingência histórica, singularidades podem sempre ser *normalizadas*: “como, aliás a História político-social o mostra, todo sítio [evental] pode acabar por sofrer uma normalização estatal” (Badiou, 1996, p. 145, ênfase no original).

Isso se dá porque quando um evento acontece, ele apenas abre a possibilidade de uma concretização, não significa a sua realização (a passagem do virtual para o efetivo/atual). No caso da ocupação da Sorbonne, ela poderia não ter acontecido, mesmo com todas as condições para que acontecesse (a polícia poderia ter prendido todos os estudantes e o governo declarado um estado de sítio, por exemplo) ou, mais radicalmente, poderia ter sido “deseventizada”, tornada uma singularidade normal, como em boa parte os liberais tentam fazer com o maio de 68. O evento é, diz Badiou, “meramente uma proposição. Ele propõe algo para nós. Tudo vai depender da forma em que a possibilidade proposta pelo evento é agarrada, elaborada, incorporada e começada no mundo” (Badiou, 2013, p. 10). Apesar de as condições dos sítios singulares serem necessárias para a emergência de tais eventos, a sua ocorrência não pode ser reduzida à mera extensão de tendências derivadas do próprio sítio: “um evento, como a súbita aparição de algo completamente sem precedentes, deve ser tratado como uma descontinuidade

fundamental incapaz de ser reinscrita de volta no *continuum* histórico anterior do qual ele surgiu” (Johnston, 2009, p. 112).

Um evento, portanto, não é “uma convulsão cuja origem seria um estado de totalidade”: toda ação transformadora radical, por mais amplas que sejam as suas consequências, *sempre se origina em um ponto*, que, no interior de uma dada situação, é um sítio eventual (Badiou, 1996, p. 146). “Um evento é sempre situado, é sempre relativo a uma situação: ele não pode mudar tudo, pode somente romper situações locais” (Tarby, 2013, p. 144), ainda que as suas consequências eventuais possam (ou não) ser aptas a mudar tudo. Um ponto é um momento no procedimento de verdade em que uma escolha binária (fazer isso ou aquilo) decide sobre as consequências de todo o resto do processo – e, por consequência, todo fracasso (como os fracassos dos regimes socialistas do século XX ou o fim de um relacionamento que tinha tudo para dar certo) remete ao tratamento inadequado de um ponto, todo fracasso é localizável (por mais difícil que seja) em um ponto (Badiou, 2012a, p. 25). O ponto é um momento de decisão em que toda a complexidade de uma situação é “filtrada” por uma disposição binária sim/não, contra/a favor – e, lembra Žižek, uma das operações básicas da ordem é sempre impor um *ponto falso*, um ponto em que qualquer uma das opções resulta nas mesmas consequências, o que demanda dos agentes políticos saber discernir os pontos falsos dos verdadeiros pontos (Žižek, 2011a, p. 383).

Quando um evento acontece, portanto, ele apenas cria uma possibilidade, é preciso ter um esforço para que esse evento se torne real e tenha suas consequências eventuais. Isso é o que Badiou chamou de *procedimento de verdade*²² (Badiou, 2013, p. 10). A dificuldade em lidar com eventos é que, mesmo quando eles acontecem, não podemos afirmar com certeza sua existência – como o ato žižekiano, sua percepção é só posterior e retroativa, a afirmação de que “houve” um evento. Isso é o que Badiou classifica como a indecidibilidade do evento, é impossível decidir se no momento em que acontece estamos diante ou não de um evento sem analisar as suas consequências eventuais que ainda vão se desenvolver (Badiou, 1996, p. 172). Quando um evento acontece, ele abre a possibilidade no mundo de um procedimento de verdade, mas ele próprio não cria esse procedimento (Badiou, 2013, p. 10). É preciso que quando alguma coisa aconteça (uma insurreição, por exemplo), um acontecimento que abra uma possibilidade de

²² “Verdade” no sentido de começo radical que a inconsistência da situação torna possível (Eisenstein & McGowan, 2012, p. 8), uma verdade historicizada, localizada, subjetiva e não uma Verdade transcendental ou qualquer coisa do gênero.

transformação, que os indivíduos engajados nesse processo sejam *fiéis* a esse evento, que levem a cabo essa verdade que lhes aparece afirmando-a contra a verdade estabelecida pela situação.

A fidelidade designa o ato pelo qual nos comprometemos com as consequências disruptivas de um evento e aproveitarmos a oportunidade que surge (Tarby, 2013, p. 143). A fidelidade, porém, não é algo objetivo, não se dá com base no acesso a uma Verdade estabelecida transcendentemente e acessível pela teoria adequada: a fidelidade é sempre particular, não há disposição fiel em geral, “não devemos em absoluto entender a fidelidade como uma capacidade, um traço subjetivo, uma virtude. A fidelidade é uma operação situada, que depende do exame das situações” (Badiou, 1996, p. 188) e nunca pode estar plenamente segura de que está no caminho certo. Por esta razão também que uma mesma situação e um mesmo evento pode resultar em fidelidades diferentes (Badiou, 1996, p. 189) – como não lembrar dos múltiplos posicionamentos das diversas correntes do pensamento crítico e dos movimentos políticos de esquerda sobre a crise da Síria, a guerra civil da Ucrânia, as ações do Hamas, as gestões do PT ou até mesmo os protestos de Junho de 2013?

Como afirma o próprio Badiou, essa multiplicidade de fidelidades se dá porque quando estamos diante de um evento sua pertença ou não à situação “*é indecidível a partir da própria situação*” (Badiou, 1996, p. 149, ênfase no original), o significante do evento excede o sítio em que ele ocorre. Por essa razão, “somente uma *intervenção interpretativa* pode pronunciar que o evento *é* apresentado na situação, enquanto advento ao ser do não-ser, advento ao visível do invisível” (Badiou, 1996, p. 149, ênfase no original). Badiou chama de *intervenção* “todo procedimento pelo qual um múltiplo é reconhecido como evento” (Badiou, 1996, p. 165). Levando em conta que a essência do evento é a indecidibilidade sobre a sua pertença ou não a uma situação (se é um fato normal ou eventual propriamente), tomar essa decisão é “uma aposta que jamais poderemos esperar que seja legítima, uma vez que toda legitimidade remete à estrutura da situação” (Badiou, 1996, p. 165). Isso quer dizer que por mais que nunca possamos afirmar com certeza que estamos em um evento, que isso só possa ser feito retroativamente aos seus efeitos, é preciso arriscar o posicionamento ainda no curso dos acontecimentos sob pena de perder o momento da ação. A ideia de *intervenção* em Badiou é designada justamente como uma aposta feita “com base no cálculo de acordo com o futuro incalculável, o futuro que deve justamente justificar retroativamente essas intervenções calculadas” (Johnston, 2009, p. 58).

A intervenção consiste, portanto, em apontar que houve um evento (o indecível) e decidir sua pertença a uma nova situação, anulando dessa forma o evento como tal, pois “se a essência do evento é ser indecível, a decisão o anula como evento” (Badiou, 1996, p. 166). A intervenção consiste em dizer que aquele vazio que não estava contemplado em uma situação pertence a outra situação – seja, por um lado, o desencadeamento de um processo revolucionário, por exemplo; seja, por outro, a reordenação da situação atual para “neutralizar” o evento. A história, como foi visto, possui apenas uma existência simbólica. Para aparecer, é preciso pertencer a um mundo, mas a história “não tem nenhum mundo que possa situá-la numa existência efetiva. Ela é uma construção narrativa posterior ao fato” (Badiou, 2012a, p. 136). A intervenção é a afirmação de um significante, é o significante que vai afirmar que houve uma ruptura e é graças a ele que “o que veio antes começa a existir nos termos que o significante introduz” (Eisenstein & McGowan, 2012, p. 11). Mas ao mesmo tempo em que afirma o corte, o significante se esconde sob o seu significado, sob a narrativa que cria. O que importa é que quando um evento ocorre é preciso inseri-lo em uma narrativa lógica, e é aqui que reside a grande disputa sobre o evento. Por isso Badiou insiste que, quando se trata de eventos, o “esforço é o de acompanhar suas consequências, não exaltar sua ocorrência” (Badiou, 1996, p. 172).

É como se todo evento dependesse da sua confirmação posterior: primeiro há o evento propriamente, posteriormente há a intervenção que afirma a existência desse evento (e nessa afirmação insere-o em uma nova situação), pois o evento não existe como tal sem uma intervenção que assim o nomeie e sem um sujeito responsável pela fidelidade à verdade aberta por ele, ou seja, o “trabalho pós-evental de forçar a verdade-consequência de um evento de volta ao ser de um mundo configurado como tal como um estado-da-situação” (Johnston, 2009, p. 33). O sujeito, para Badiou, é aquilo que emerge do procedimento de verdade, é a orientação desse procedimento (Badiou, 2013, p. 60). “O sujeito faz algo, considera-se (declara-se) aquele que o fez e, tendo essa declaração como base, faz algo novo – o momento próprio da transformação subjetiva ocorre no momento da declaração, não no momento do ato” (Žižek, 2013, p. 61) – procedimento bastante semelhante à subjetivação política rancièriana. É como se o sujeito aplicasse uma ficção de um mundo-por-vir – e nessa própria aplicação o novo mundo viesse e transformasse o velho mundo que afirmava ser isso impossível. Mais precisamente, tal sujeito, quando engajado em “forçar” o evento, trata esse mundo-por-vir, “a nova situação antecipada como transformada na base de um dado evento e suas verdades”, como se ele

já estivesse aqui no presente, como se o tempo de sua chegada futura fosse agora (Johnston, 2009, p. 59).

Uma das características primordiais do evento é que ele não simplesmente acontece em um mundo como “uma das ocorrências dentre outras na história do mundo”, ao contrário, “um evento muda o mundo tão radicalmente que, simultaneamente, um velho mundo é destruído e um novo é construído na abertura feita pela demolição do que era” (Johnston, 2009, p. 9). O evento é uma quebra na história, quando ele acontece passa a existir um “antes” e um “depois” (Badiou, 2013, p. 126), e é pela intervenção retroativa que a “consciência do tempo” caracteriza um sítio como eventual (Badiou, 1996, p. 148). O evento em seus diversos âmbitos (do amor e da arte à política e à ciência), assim como a revolução, são “uma quebra no movimento cronológico da história e do tempo” (Eisenstein & McGowan, 2012, p. 26). A política, a ação política por excelência, portanto, tem sempre uma dimensão eventual, uma capacidade de reordenação do mundo e da história a tal ponto que o mundo e a história não sejam mais os mesmos após o seu acontecimento. Por conta desse “perigo” inerente, inclusive, que foram sendo desenvolvidos uma infinidade de dispositivos de previsão, de controle, de repressão, de deslegitimação, de ocultamento desses acontecimentos. Se por um lado a política tem toda essa potencialidade, não faltam mecanismos para reduzir essa potencialidade, para tentar aniquilá-la, para reafirmar a impossibilidade do seu surgimento, para reafirmar a invisibilidade dos seus sujeitos, para neutralizar qualquer elemento subversivo e eventual. A política sempre gera formas correspondentes de controle que buscam despolitizá-la – e nem sempre de forma pacífica.

CAPÍTULO 2

EM DEFESA DA ORDEM

*É seu dever manter a ordem, é seu dever de cidadão
Mas o que é criar desordem? Quem é que diz o que é ou não?*

OS TITÃS, *DESORDEM*

Na véspera da final da Copa do Mundo no Brasil, a Polícia Federal prendeu 19 suspeitos de terem praticado “atos de vandalismo” nos protestos desde junho passado. No entanto, a real razão das prisões não eram os atos do passado, mas *prevenir eventuais novos danos que poderiam ser realizados nos protestos marcados para o dia do jogo no Rio de Janeiro*²³. Dentre os presos estava, inclusive, uma advogada que no exercício de sua função defendeu manifestantes presos ilegalmente nas manifestações deste ano e do ano passado²⁴. Para além de um caso isolado, no entanto, a punição de crimes “ainda” não existentes é constitutivo e essencial para a forma contemporânea de o poder lidar com sua oposição. Não seria essa a lição a ser tirada do recém-lançado *Capitão América 2: o soldado invernal* (2014)? O filme repete em seus próprios termos o que já tínhamos visto antes em *Minority Report* (2002): a utopia de anteceder (e punir) os crimes antes que eles aconteçam. Na trama baseada nos quadrinhos, o super-herói se volta contra a S.H.I.E.L.D – agência especial do serviço secreto americano para quem trabalha – por conta de um projeto de vigilância global que, a partir do comportamento registrado dos cidadãos do mundo todo (por câmeras de segurança, registros policiais, sites acessados, informações virtuais, etc.), poderia prever que crimes seriam cometidos, permitindo a sua eliminação e evitando futuros delitos. A oposição do Capitão América se dá por entender que a vigilância absoluta e a pré-criminalização não geravam mais segurança, eram na verdade uma forma de exercer controle permanente e arbitrário sobre todos habitantes do planeta.

Para além da metáfora subjacente à trama – o projeto era uma infiltração de vilões nazistas nos quadros burocráticos do governo americano e, por isso, seria tão atentatório à liberdade –, quando passada para a política, tal perspectiva ganha contornos interessantes. Não foi exatamente isso o que a Polícia Federal fez com os manifestantes?

²³ A fonte é a Folha de S. Paulo: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/07/1485042-policia-civil-prende-19-suspeitos-de-vandalismo-no-rio.shtml>.

²⁴ A fonte é a Folha de S. Paulo: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/07/1485141-oab-e-anistia-internacional-criticam-prisoas-de-manifestantes-no-rio.shtml>.

Se utilizar da vasta quantidade de informações presente na internet para supostamente incriminá-los por crimes que sequer foram cometidos? É interessante perceber a fragilidade de alguns conceitos tão bem fundados na teoria jurídica em momentos críticos como esse: inocência e culpa aqui se indeterminam. Se o crime perfeito é aquele que não deixa rastros, poderíamos inverter essa ideia e dizer que as prisões realizadas são uma espécie de *punição perfeita*, uma punição de um crime que não existiu – e portanto não resultou em dano algum.

Este tipo de conduta, que para qualquer pessoa pode parecer um absurdo *a priori*, surge como a única alternativa ao poder se tomamos o pressuposto de que a ação política é essencialmente contingente: *se nunca podemos dizer no que ela vai dar, então é preciso evitar todas as possibilidades*, ainda que no processo seja preciso “quebrar alguns ovos”, restringir alguns direitos aqui, torturar algumas testemunhas ali ou criar um campo de detenção em uma ilha do Caribe. Tudo em nome da segurança. À contingência política se opõe o controle policial, as tentativas de estabelecer uma ordem a uma realidade sempre potencialmente caótica e anômica. Essa percepção sobre o controle (surgida a partir de uma compreensão contingente e disruptiva da política) permite escapar de uma compreensão onipotente do poder, que poderia deter qualquer distúrbio em qualquer circunstância, e uma compreensão inocente de que o poder possui limites formais que não pode ultrapassar. O poder possui uma resiliência que lhe permite adaptar-se às situações e tomar as medidas necessárias para combater suas ameaças, até mesmo ameaças que sequer surgiram ainda, a característica principal da segurança.

2.1 Sorria, você está sendo governado

*Cavaleiros circulam vigiando as pessoas
Não importa se são ruins, não importa se são boas*

CHICO SCIENCE & A NAÇÃO ZUMBI, A CIDADE

Vigilância, biometria, policiamento. Vivemos na paradoxal situação de sermos vigiados em tudo o que fazemos e ainda assim nos sentirmos livres. Esse talvez tenha sido o legado interpretativo da nossa sociedade deixado pelo *wikileaks*: ainda que sejamos constantemente vigiados e que tudo o que fazemos virtualmente seja vigiado – e muitas vezes vendido para que as empresas aprimorem seu marketing –, ainda assim nos sentimos de certa forma livres e não controlados. Foi Michel Foucault, na análise sobre o poder em seus cursos do final dos anos setenta, quem percebeu o funcionamento desse interessante paradoxo que ele identificou nos chamados dispositivo de segurança. O poder

é um tema que acompanhou Foucault por toda sua obra, tendo ele percebido manifestações distintas do seu exercício em diversos momentos históricos que ainda hoje repercutem nas nossas relações. É neste sentido suas reflexões genealógicas sobre a soberania, a disciplina, o governo ou a biopolítica: “o que importa não é apenas compreender o passado, mas mudar a maneira como vemos o presente” (Oksala, 2011, p. 70). Foucault percebeu que o poder é uma *relação* e não uma substância que pode ser possuída, transferida, perdida ou tomada. O poder só existe em ato, em práticas concretas (Foucault, 2013, p. 287). O poder como relação deixa de ser visto em seu aspecto apenas negativo e proibitivo e passa a ser percebido em sua positividade, em sua capacidade de criação e construção. Ele é uma expressão de um conjunto de lutas, conflitos, conduções, adesões, produz os sujeitos, as instituições, a moral, o conhecimento, etc.

Este é um dos pontos essenciais na obra de Foucault por revelar seu projeto de anti-humanismo teórico. O sujeito não existe previamente às relações de poder (que, nas teorizações liberais clássicas só teriam o papel restritivo de sua liberdade), ele é um *produto* das relações de poder, das tramas discursivas, das composições do saber, das divisões sociais. Foucault, com isso, não recai em um estruturalismo raso, em que a sociedade determinaria completamente os sujeitos. Ele demonstra como a subjetividade, que não é uniforme para todos, constitui-se a partir das relações humanas dos seres vivos com os dispositivos sociais e não antes disso – não há nada antes disso. O sujeito está entre a sujeição ao que lhe é externo e sua subjetivação, sua construção autônoma de subjetividade.

Sua ênfase no processo de subjetivação em detrimento dos grandes símbolos do poder (como o Estado e a soberania) caracterizou seu pensamento por desenvolver uma *microfísica do poder*, uma teoria do poder para além do Estado, com a percepção de que o poder está disperso e que perpassa diversas relações sociais modificando-as e sendo modificado por elas (Oksala, 2011, p. 81). Isso não significa dizer que o poder seja “anárquico” ou “democrático”, ele possui uma *racionalidade própria*, intenções, objetivos e meios para alcançá-los (Oksala, 2011, p. 84). E uma das principais características do poder, como nos lembra o próprio Foucault, é ser “um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema *manter – mesmo que não o consigam – o próprio poder*” (Foucault, 2008b, p. 4, sem ênfase no original), garantir uma certa ordem social, uma certa disposição dos sujeitos na sociedade.

Retirar a análise do poder da centralidade do Estado também não faz com que Foucault ignore sua existência (como erroneamente é criticado). Ele enxerga a atuação

estatal não em uma figura metafísica e abstrata, mas nas práticas concretas e cotidianas, não estando necessariamente em um posto mais prioritário que as outras instituições sociais como a família, a prisão, a escola ou o manicômio – ainda que os dispositivos ligados ao Estado hoje tenham uma importância inegável por conta de nossa conformação histórica. Para compreender os mecanismos estatais a partir de sua chave teórica, Foucault vai desenvolver o conceito de *governamentalidade*²⁵, que o permitiu analisar as políticas administrativas sem se amparar teoricamente na figura abstrata e divinizada do Estado ou na de seu poder, geralmente tido como onipotente e onipresente, capaz de controlar tudo e todos. Com a governamentalidade, ele pode perceber como as técnicas de governamentação agem concretamente e de forma difusa em diferentes domínios da vida (Duarte, 2011, p. 54).

A entrada da governamentalidade no léxico foucaultiano representou uma linha divisória do seu pensamento a partir de 1978²⁶. Se por um lado não há uma ruptura radical com seus trabalhos anteriores sobre o poder, a continuidade entre seus textos mais famosos – *Vigiar e punir* (1972), o primeiro volume de *A história da sexualidade: a vontade de saber* (1975), seu curso no Collège de France *Em defesa da sociedade* (1976) – e seus cursos e livros após 1978 não é tranquila. Até 1978 os estudos foucaultianos sobre o poder se dedicavam ao estudo da disciplina e sua diferença para com a soberania (forma jurídica clássica de poder). A forma soberana de exercício do poder, espetacular, com um grande dispêndio de energia, típico das “punições exemplares”, se oporia à disciplina e à vigilância panóptica, uma forma de poder individualizada, que agia diretamente sobre o corpo do indivíduo em todos os estágios de sua vida. O poder se exercia (e se mantinha) não por uma espécie de medo ou amor generalizados, como na soberania, mas sim pela própria “educação” dos indivíduos em determinado sentido. A soberania seria um poder jurídico, o poder da lei, a disciplina seria o poder das práticas, da norma, da *normalização* (Foucault, 2010, p. 32). Sua “teoria” do poder até então se amparava na chamada “hipótese de Nietzsche”, uma percepção do poder sempre como uma relação conflitiva entre sujeitos em que um polo exerceria poder e o outro resistência (Castro-Gómez, 2010, p. 22).

²⁵ O neologismo vem do francês *gouvernementalité* e tem como objetivo compreender o governo em sua atividade prática, nos exercícios concretos de poder, para não confundir com o governo administrativo do Estado.

²⁶ É comum nos estudos foucaultianos se focar nos textos e cursos pré-1978, em que Foucault desenvolveu a parte mais conhecida de sua teoria, especialmente sobre os poderes disciplinares. Busco aqui dar mais ênfase aos seus trabalhos após 78, para valorizar seus escritos e cursos sobre o poder governamental, sobre o neoliberalismo e sobre o seu engajamento com a Revolução Iraniana, muitas vezes tido como um erro de sua parte.

A partir de 1978, nos dois cursos no Collège de France que sucedem seu ano sabático, *Segurança, território e população* (1978) e *O Nascimento da biopolítica* (1979), Foucault muda seu objeto de interesse para o que ele chamará de uma *genealogia da governamentalidade* (Castro-Gómez, 2010, p. 10). A governamentalidade é o “conjunto de instituições, procedimentos, análises, reflexões e táticas que permitem exercer esse poder que toma como objeto essencial a população, como forma de saber a economia política e como instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (López, 2010, p. 41) e que se apresenta como exercício da soberania política (Foucault, 2008b, p. 3). A tecnologia governamental está entre “aquelas que determinam a conduta dos sujeitos (sujeição) e aquelas que permitem aos sujeitos dirigirem autonomamente sua própria conduta (subjetivação)” (Castro-Gómez, 2010, p. 39). Ela é uma forma de poder que não se resumiria a uma luta entre dominação e resistência diretas, em determinadas situações ela poderia se amparar em um acordo, em um jogo, em uma adesão à dominação, ainda que essa adesão nunca seja produto puro do livre arbítrio – o que fez com que Foucault ampliasse sua compreensão dos fenômenos de poder para abarcar tanto os jogos como as lutas, tanto as conduções como os confrontos.

Uma das características essenciais do que Foucault chamou de governamentalidade é ser um modo de “ação sobre as ações” (Foucault, 2013, p. 288): não intervir diretamente por meio da repressão, intervir sobre um campo possível de ações, não anulá-las ou obrigá-las, mas *conduzi-las*. “Governar significa, então, conduzir a conduta de outros mediante a intervenção *regulada* sobre seu campo de ações presentes e futuras” (Castro-Gómez, 2010, p. 44, ênfase no original). Não significa *determinar fisicamente* a conduta dos sujeitos como se esses fossem objetos passivos, mas “oferecer razões pelas quais os governados deveriam fazer o que lhes é dito” (Oksala, 2011, p. 108). Nem sujeição plena, nem autodeterminação absoluta: a meta destas tecnologias é a *autorregulação*, fazer com que os objetivos próprios dos sujeitos coincidam com os objetivos governamentais, com que essa conduta “seja vista pelos governados mesmos como boa, honrável, digna e, a cima de tudo, como *própria*, como proveniente de sua liberdade” (Castro-Gómez, 2010, p. 43) – ainda que essa liberdade não seja um *a priori* humano e sim o produto de uma subjetivação (Castro-Gómez, 2010, p. 12).

O governo surge como uma terceira modalidade de poder descoberta por Foucault, sendo as outras duas a disciplina e a soberania. Apesar de distintas em seu exercício e em seu tempo histórico, é preciso ressaltar que não há uma superação de uma forma de poder por outra, mas uma configuração diferente das três em cada período

histórico (Chirolla, 2010, p. 151). Um dos aspectos de distinção é percebido na diferença entre os processos de subjetivação disciplinares e aqueles construídos nas relações de governo. Enquanto a disciplina busca criar indivíduos dóceis e obedientes, que se adequem a uma norma ideal e ótima e se diferenciem do anormal e patológico, a subjetividade governamental se dá de uma forma diferente. No governo, o poder age de forma indireta, incidindo sobre o meio, sobre as possibilidades de atuação dos indivíduos: *não se diz o que se deve fazer, permite-se a escolha e controla as opções*. Isso permite que o processo de normalização tolere uma pluralidade muito maior, mantendo o controle com menos desgaste e mais eficiência.

Se a soberania restritiva não consegue controlar sublevações, a disciplina surge como tentativa de enraizar a obediência. No entanto, ainda agindo de modo direto, o poder gera resistências igualmente diretas que questionam e minam a disciplina. Para funcionar, o governo precisa ser mais tolerante, permitir a ação, permitir a desobediência, pois o foco dessa forma de poder não é agir diretamente, mas indiretamente, não se exerce o controle *de fora*, reprimindo o errado, exerce-se *de dentro* dos sujeitos, articulando controle e liberdade com mais eficácia. A questão do governo das condutas, do policiamento da população ainda é, como na disciplina, a produção da obediência, mas de forma distinta: o problema é como agir para produzir indiretamente obediência em um indivíduo ou em um grupo com fins de dirigir suas consciências e conduzir suas condutas, ou seja, governá-los (Augusto, 2011, p. 30).

O governo se articula por meio do que Foucault chamou de *dispositivos de segurança*, que se diferenciam dos dispositivos disciplinares justamente por dependerem dessa liberdade para atuarem (Foucault, 2008a, p. 63). Foucault também percebia a diferença de funcionamento dos dispositivos de segurança nos espaços e objetos de atuação, na forma de tratamento do aleatório e no processo de normalização. Se a soberania agia nos limites jurídicos do território e a disciplina se exercia sobre o corpo dos indivíduos, a segurança se exerce sobre o conjunto de uma população (Foucault, 2008a, p. 15-16). A disciplina busca moldar o corpo e a subjetividade, age em um espaço vazio, artificial, construído idealmente com fins de otimização, já a segurança se apoia nos dados materiais da realidade (Foucault, 2008a, p. 25). Isso muda a forma de lidar com o imprevisível: se a disciplina busca anular o imprevisível por meio do planejamento em função de uma “percepção estática que garantiria instantaneamente a perfeição da função”, os dispositivos securitários se abrem para um futuro “nem controlado nem controlável, nem medido nem mensurável”, e o bom funcionamento do controle vai ser

justamente saber lidar com o que pode acontecer, com o contingente (Foucault, 2008a, p. 26).

Isso nunca seria possível com uma predominância de dispositivos disciplinares. “A disciplina, por definição, regulamenta tudo. A disciplina não deixa escapar nada (...). A menor infração à disciplina deve ser corrigida com tanto maior cuidado quando menor ela for” (Foucault, 2008a, p. 59). Já nos dispositivos de segurança, deixa-se fazer, permite-se mais. Os dispositivos de segurança inserem o fenômeno numa série de acontecimentos prováveis, as reações a esse poder serão previstas com base em um cálculo de custo e em vez de instaurar a disciplinária distinção binária entre permitido e proibido vai buscar uma média aceitável, tolerável, além da qual não se poderia ir (Foucault, 2008a, p. 9). “É a gestão dessas séries abertas, que, por conseguinte, só podem ser controladas por uma estimativa de probabilidades, é isso (...) que caracteriza essencialmente o mecanismo de segurança” (Foucault, 2008a, p. 27). A percepção desse dispositivo no controle social é fundamental para compreendermos a mudança no controle do século XX: a passagem dos “campos de concentração da sociedade disciplinar que existiram em quase todo o planeta na primeira metade do século XX” a um “campo sob delimitação não territorial que opera em meio aberto, móvel, transterritorial e elástico, produzindo não só a contenção física por meio do uso e ameaça da força, mas compondo práticas de *assujeitamentos*” que agem internamente nos sujeitos (Augusto, 2011, p. 28).

Os dispositivos de segurança foram o que permitiu um progressivo abandono da prevenção das causas em prol da administração das consequências. Nas reflexões do século XVIII sobre os problemas econômicos que surgiam, passou-se a olhar a solução de outra forma. Se era necessário lidar com a escassez e a carestia, por exemplo, que geravam revoltas e problemas para o poder, sua solução não seria evitar esse suposto mal a qualquer custo, até mesmo porque não se trataria exatamente de um mal, mas de um funcionamento natural da sociedade (Foucault, 2008a, p. 48). As medidas de prevenção da escassez “vão impedir o que mais se teme: que os preços disparem nas cidades e que as pessoas se revoltam” (Foucault, 2008a, p. 43) – mas isso não funcionava sempre, além de ser muito custoso (bem como a disciplina). O que os fisiocratas queriam era um dispositivo que, “conectando-se à própria realidade dessas oscilações, [atuasse] de tal modo que, por uma série de conexões com outros elementos da realidade, esse fenômeno, sem ser impedido, se [encontrasse] pouco a pouco compensado, freado, finalmente limitado e, no último grau anulado” (Foucault, 2008a, p. 49). É apoiando-se nessa

realidade dada e não tentando impedir os fatos previamente, que um dispositivo de segurança e não mais um sistema jurídico-disciplinar vai se instalar.

Um dos caminhos propostos para evitar os problemas foi, portanto, deixá-los acontecer e depois pensar em como lidar com eles, um *laissez-faire*, um deixar fazer, um deixar as coisas andarem. Assim é possível gerir os problemas, permiti-los em alguns momentos, em alguns lugares, com algumas populações e restringi-los em outros. Os problemas deixariam de ser problemas generalizados e passariam a ser tópicos, “já não haverá escassez alimentar em geral, desde que haja para toda uma série de pessoas, em toda uma série de mercados, uma certa escassez, uma certa carestia, uma certa dificuldade de comprar trigo, uma certa fome” (Foucault, 2008a, p. 55). A consequência lógica desse modelo de gestão é que haverá mortes, haverá fome, haverá falta, mas não para todos, para alguns. Alguns morrerão de fome, mas é deixando-os morrer que será possível fazer da escassez alimentar, por exemplo, não mais um problema generalizado e incontrolável como antes. Surgem então noções e expressões novas para abordar um fenômeno novo como “caso”, “risco”, “perigo”, “crise”, justamente por conta de toda uma série de formas de intervenção que vão ter por meta, não fazer como se fazia antigamente – tentar anular pura e simplesmente o problema em todos os seus âmbitos –, mas a administração das consequências, a gestão das emergências (Foucault, 2008a, p. 81).

Outro fator que demanda essa abertura dos dispositivos de segurança do governo é o seu objeto não ser o corpo do indivíduo a ser moldado, como na disciplina, mas sim a população, o conjunto caótico de seres humanos, com necessidades humanas. E é esse aspecto caótico inerente à vida humana em coletividade que vai demandar um trato, uma administração e uma reflexão específica que Foucault sintetizou no conceito de *biopoder*, uma “tecnologia que gira em torno dos processos vitais que incidem sobre o ser humano como espécie” (Candiotto, 2011, p. 82). No final de seu curso de 1976 do Collège de France, *Em defesa da sociedade*, e do primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault traz o conceito de biopoder, que para ele possuiria dois polos: o da *anatomopolítica*, um poder que se exerceria sobre os corpos dos indivíduos, individualizando-os e produzindo corpos dóceis a fim de otimizar suas capacidades, agindo em instituições fechadas e restritas (em suma, o poder disciplinar); e o da *biopolítica*, um poder que se exerceria sobre o corpo da espécie, sobre o homem enquanto ser vivente, a fim de controlar e regular a população, agindo no espaço aberto da vida cotidiana (Chirolla, 2010, p. 150).

Mas dispositivos disciplinares e securitários não só se opõem, também se complementam: “a *individualização*, resultante da atuação do poder disciplinar sobre os corpos, é complementada pela constituição de uma *população* biologicamente regulada por parte do biopoder”. É sempre uma questão de *normalização* do múltiplo e do contingente: “se sobre os corpos opera a disciplina de modo a torná-los produtivos, aptos e adaptados às diferentes práticas sociais, na regulação da população o biopoder se torna eminentemente uma técnica política que funciona a partir das diferentes instâncias estatais e institucionais encarregadas da gestão da vida” (Candiotto, 2011, p. 83). O biopoder não produz somente o “indivíduo dócil e útil, mas a gestão normalizadora da vida da população de um determinado corpo social” (Duarte, 2013, p. 15).

O biopoder demarcaria uma transformação da soberania, que se caracterizava pelo poder soberano obscuro de “fazer morrer e deixar viver” e passaria agora a “fazer viver e deixar morrer”. Não mais deixar o cuidado da vida ao espaço privado se importando somente com as ameaças à coroa, mas passar a cuidar da vida dos cidadãos, fazendo da morte uma consequência natural da humanidade (Foucault, 2010, p. 202). O poder soberano não se definia mais pela prerrogativa de matar, “mas por seu interesse primeiro em fazer viver mais e melhor, isto é, em estimular e controlar as condições de vida da população” (Duarte, 2013, p. 16). No entanto, “quando Foucault afirma que a reconfiguração moderna do poder implica *fazer* viver significa também dizer que o soberano não pode mais *fazer* morrer, eliminar a vida e legitimar tal ato pelo direito divino” (Candiotto, 2011, p. 86), ainda que o desdobramento negativo do *fazer* viver seja um *deixar* morrer em quantidades “aceitáveis”.

A biopolítica seria a sedimentação, a cristalização de relações de biopoder. Para Foucault, “a política estatal é uma das sedimentações, codificações e estratégias de conjunto dos focos locais do poder, entendido como autoafetação de forças”, e a biopolítica seria uma das formas de composição das forças do biopoder (Candiotto, 2011, p. 90) – como também a anatomopolítica. No entanto, ela é um conceito pouco consolidado na obra foucaultiana, posteriormente substituído pelo de governamentalidade por conta de sua amplitude conceitual (Castro-Gómez, 2010, p. 57-58), o que caracteriza a dificuldade com que Foucault lidava com o termo nos cursos de 1978 e de 1979²⁷. Uma conclusão possível é compreender que o fenômeno da biopolítica não é um dispositivo

²⁷ O fato de Michel Foucault nunca ter publicado um livro que tratasse da governamentalidade ou das relações de poder para além da hipótese de Nietzsche dificulta a utilização de seu léxico. É difícil conseguir congregaer coerentemente conceitos como governamentalidade, segurança, biopolítica, disciplina, soberania e até mesmo poder, o que faz com que a interpretação sobre esses conceitos ainda seja múltipla e incipiente.

autônomo, mas uma espécie de catalizador dos outros dispositivos que se apresentam na modernidade, presente tanto no governo da razão de Estado quanto no governo (neo)liberal²⁸ com diferentes implicações, como fica mais claro ao acompanhar seu funcionamento no decorrer dos séculos XVIII, XIX e XX.

Foucault procurou fazer em seus cursos de 1978 e 1979 uma genealogia da governamentalidade para compreender como essa forma de exercício de poder se manifestou historicamente e como ela se relacionava com suas conclusões anteriores sobre a soberania e a disciplina. Nesta genealogia governamental proposta por Foucault, ele vai perceber o início de uma tecnologia de governo no que ele chamou de *poder pastoral*, a forma de poder que governava as almas dos homens. O poder pastoral cuidava de todos tanto coletivamente quanto individualmente, se amparava em um sistema de obediência, e determinava suas condutas para atingir a salvação (Castro, 2010, p. 68). Dava-se no âmbito religioso da Igreja na Idade Média e convivia com a antiga forma soberana do poder. Com o advento da modernidade e da racionalização essa técnica governamental foi passando para esfera política com o surgimento de uma nova forma de governo: a *razão de Estado*²⁹, responsável em boa parte pela governamentalização da instituição estatal (Castro, 2010, p. 68).

Foucault percebeu que pelo século XVII, o exercício do poder soberano não se limitou à imposição de leis e proibições aos súditos, se deu também por meio de “técnicas diversas de governo policial que visavam conquistar uma adequada disposição dos homens e das coisas, isto é, almejavam o controle microscópico das condutas humanas, das riquezas e das condições de subsistência” (Duarte, 2011, p. 58). A razão de Estado se dava pela ideia de que a população é a maior riqueza do Estado e que, portanto, seria papel do governo garantir o bem-estar e a saúde das pessoas, bem como otimizar e organizar a sua força. É nesse momento que começa a se desenvolver tanto a ciência da polícia (que buscava a forma mais eficaz de distribuição e ordenamento social) e do urbanismo (que tentava racionalizar a distribuição do espaço). “A governamentalidade orientada pelo princípio da razão de Estado conjugava as forças vigilantes da polícia às técnicas mercantilistas e cameralistas de controle da atividade econômica e tinha por meta ‘fazer crescer, do interior, as forças do Estado’” (Duarte, 2011, p. 58). É no governo da

²⁸ Foucault não deixa sempre claro no seu *O Nascimento da Biopolítica* a diferença entre o governo liberal e o neoliberal, apenas em alguns momentos a distinção se apresenta de forma mais clara. Quando a diferença não é perceptível, optei por usar (neo)liberalismo.

²⁹ A razão de Estado, a *ratio statis*, foi descoberta como a necessidade de auto-preservação do Estado, mas Foucault dá um sentido mais amplo ao termo entendendo-a como uma forma de governo (Cf. Foucault, 2008a).

razão de Estado que o poder disciplinar ganha as proporções descritas por Foucault nos trabalhos anteriores, sendo o dispositivo pelo qual os sujeitos eram normalizados e adaptados a essa “boa forma” social. A disciplina foi tão importante e valorizada porque o governo da razão de Estado não se dava somente no nível da generalidade, “mas também no de profundidade, isto é, com a minúcia do detalhe” (Duarte, 2011, p. 60).

A disciplina funciona pela normalização, ou seja, pelo estabelecimento de uma norma que visa otimizar os corpos sujeitados e que vai, por meio da sanção, do exame e da vigilância, adaptando os sujeitos a essa norma, docilizando seus corpos. Ainda, Foucault ressalta que o direito, que na Idade Média era o meio pelo qual se expandia o poder do Estado, passava a ser limitador desse mesmo poder estatal (Foucault, 2008b, p. 11). O conflito entre a razão de Estado e suas restrições jurídico-políticas deu lugar, posteriormente, a um outro princípio limitador, um princípio que se pautava menos no “abuso da soberania” que no “excesso de governo” e que não possuía forma de direito, externa, mas sim de *economia política*, interna (Foucault, 2008b, p. 18): a economia política surge do interior da razão de Estado para determiná-la a partir das rigorosas e naturais leis de produção e circulação de riquezas (López, 2010, p. 42).

Esta autolimitação da razão de Estado que determina, com base nos objetivos da governamentalidade e nas condições materiais disponíveis, os limites de ação governamental é o que recebe o nome de *liberalismo*. Há uma tensão entre dois “liberalismos”, o liberalismo revolucionário que põe o direito como dique de contenção do governo e o liberalismo no sentido foucaultiano, que busca limitar ao máximo os âmbitos de ação do governo. Essa tensão entre duas concepções heterogêneas nos oferece, segundo Foucault, a chave de compreensão “não só da história do liberalismo europeu, mas da história do poder público no Ocidente, e constitui igualmente, portanto, o meio em que terá de se inscrever a compreensão da biopolítica moderna” (Foucault, 2008b, p. 43). É preciso incluir a biopolítica no marco de racionalidade do governo liberal vigente nas sociedades contemporâneas (Foucault, 2008b, p. 41) compreendendo que a biopolítica neoliberal se expande pra além da vida propriamente dita, para uma política molecular sobre a vida cotidiana, sobre a forma de viver a vida (Castro-Gómez, 2010, p. 208). É essa biopolítica neoliberal a que vige hoje nas nossas sociedades e que precisa ser analisada.

2.2 A (bio)política neoliberal e a privatização da vida

Existem duas formas de compreender o neoliberalismo. A mais conhecida é a abordagem econômica, que foca nos processos de globalização, na análise das políticas econômicas monetaristas e na financeirização do capital. Essa é a análise que denuncia os processos violentos de imposição de políticas neoliberais nos anos 80, 90 e 2000, a desigualdade ampliada em escala mundial, o ataque aos direitos trabalhistas e sociais e a recente crise econômica mundial. É também a visão que enxerga o neoliberalismo como posição política de busca constante pela liberdade e pelo direito de empreender e fazer trocas no mercado, o ideal distribuidor da oferta e da demanda. A outra forma de enxergar esse fenômeno, muito menos destacada nos livros sobre o assunto, foi desenvolvida por Michel Foucault no seu curso de 1979, *O nascimento da biopolítica*, que dá continuidade aos seus estudos sobre governamentalidade e dispositivos securitários – um dos raros momentos em que o filósofo francês se arriscou a fazer uma história do século XX.

Foucault interpreta o liberalismo e o neoliberalismo não como teorias econômicas ou políticas simplesmente, mas como *modos de governo*: “o liberalismo, entendido como tecnologia específica de governo, toma como ponto de partida os movimentos econômicos da sociedade, a qual, por sua vez, mantém uma relação que é simultaneamente de interioridade e exterioridade com o Estado” (Duarte, 2011, p. 62). Podemos dizer que pelo século XIX e XX houve uma disputa pelo modo de governar, um conflito que se refletiu nas diferentes posturas estatais adotadas. De um lado, o governo baseado na razão de Estado, que se amparava principalmente em dispositivos disciplinares e cuja biopolítica visava melhorar a vida da população (Candiotto, 2011, p. 91). A população era o maior tesouro do Estado e sendo necessário ampliar seu número, sua saúde, sua força produtiva, o governo buscava garantir essas condições.

De outro lado surgia uma outra racionalidade de governo, o liberalismo. Para o liberalismo, a boa vida não se alcançaria pelo controle minucioso das condições de vida da população, isso além de caro havia se mostrado ineficaz. O liberalismo tem como fundamento a ideia de que há uma harmonia natural do mercado que deve ser preservada da intromissão estatal, a responsável pelo desequilíbrio dessa harmonia. Parte do pressuposto que se todos perseguirem seus interesses próprios favorecerão por consequência os interesses do Estado (Castro-Gómez, 2010, p. 146). Com o advento da

Escola de Chicago e do neoliberalismo esse pressuposto se manteve. O cerne dessa escola de pensamento era que “as forças econômicas de oferta, demanda, inflação e desemprego eram como forças da natureza, fixas e permanentes” e que “no verdadeiro livre mercado imaginado nas aulas e textos de Chicago, essas forças existiam em perfeito equilíbrio” (Klein, 2007, p. 61). Dessa forma, não seria papel do governo “conformar” a sociedade e forçar uma organização social, mas sim “*laissez faire, laissez passer*”, deixar acontecer, e, posteriormente, quando necessário, administrar os riscos, traçar uma taxa de normalidade a partir de uma taxa aceitável, tolerável, de problemas sociais.

O que limitaria a atuação governamental não seriam limites externos, jurídicos, trunfos que a população teria contra o Estado, mas sim limites internos, econômicos, que são avaliados nos seus efeitos concretos de sucesso ou insucesso econômico e não mais na dicotomia legítimo/ilegítimo (Foucault, 2008b, p. 23). A normalidade então, não é mais desenvolvida com o objetivo de otimização, posteriormente conformando os sujeitos a essa norma estabelecida (como na razão de Estado), ela é construída a partir dos padrões estatísticos toleráveis daquela conduta. O governo liberal age nas consequências e não na prevenção das causas. Assim como a razão de Estado se baseava nos dispositivos disciplinares para fazer esse tipo de prevenção, a arte liberal de governar se ampara nos dispositivos de segurança, administrando as emergências resultantes desses desvios de normalidade: “na disciplina a norma vem primeiro e o normal se deduz dela, no sistema de segurança é o contrário, a norma resulta do jogo entre normalidades diferenciais” (Chirolla, 2010, p. 154).

Foucault percebe que a contemporaneidade se caracteriza mais pelos dispositivos securitários do que pelos mecanismos disciplinares. Nesse sentido, o problema do espaço, do *meio* de atuação dos dispositivos, é fundamental. Se a soberania agia em um território e a disciplina agia no confinamento, os dispositivos de segurança agem no “meio”, cujo modelo mais comum é a cidade, o espaço urbano. É através do meio que se atinge uma população, uma multiplicidade de indivíduos, e a partir disso se tentará calcular, prevenir um conjunto de eventualidades possíveis (Chirolla, 2010, p. 152). O mecanismo securitário age sempre indiretamente nos fenômenos e consequentemente deixa de impedir as causas para administrar as consequências. “Como governar as causas é difícil e caro, é mais seguro e útil tentar governar seus efeitos” (Agamben, 2014). Isso explica o paradoxo da liberalização da economia e da ampliação de dispositivos de segurança nas nossas sociedades: “*se o governo mira nos efeitos e não nas causas, ele será obrigado a estender e multiplicar o controle. Causas precisam ser conhecidas, enquanto que efeitos*

podem só ser checados e controlados” (Agamben, 2014, minha ênfase). Como Quesnay propôs, ao invés de prevenir a fome, deve-se deixá-la acontecer e então lidar com as suas consequências (que são inerentemente imprevisíveis em sua totalidade).

Os dispositivos disciplinares produziam sujeitos dóceis e que estavam a serviço dos interesses da razão de Estado. No liberalismo (bem como no neoliberalismo) a subjetivação se opera de outra forma: “a articulação de um tipo de subjetividade do mercado se apresenta em dois níveis diferentes da doutrina neoliberal: na relação que o sujeito estabelece com sua exterioridade ou meio, e na relação que estabelece consigo mesmo” (Castro, 2010, p. 75). A arte liberal (e neoliberal) de governar acredita no mercado como local de produção da verdade, sendo necessário deixá-lo agir sem a interrupção estatal. Isso acontece porque o liberalismo pressupõe a figura do *homo oeconomicus*, uma compreensão do ser humano como unidade individual movida pelo interesse que age sempre racionalmente (procurando o prazer e evitando a dor) em um meio econômico que desconhece e não controla (Castro, 2010, p. 75).

O *homo oeconomicus* é o governável, o parceiro do governo, que o deixa livre para agir, que o deixa fazer, que deixa passar (Foucault, 2008b, p. 369-370). A governamentalidade (neo)liberal permite compreender que “o poder não só opera em um plano heteroformativo, mas que incorpora a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo no campo dos controles reguladores” (Castro, 2010, p. 70). O liberalismo trata dessas características como parte da “essência humana” – o que Foucault evidentemente não concordaria, pois considera essa liberdade como sendo parte do resultado do processo de subjetivação (neo)liberal. O sujeito de interesse é a forma como o governo percebe externamente os governados, agindo como se eles fossem racionais – e nesse processo há uma certa adesão dos governados no sentido de, de fato, agir racionalmente. “Governar o novo sujeito de interesses supõe necessariamente tanto a *determinação* do entorno no qual há de buscar a satisfação de seus interesses como a constituição de *âmbitos de liberdade* nos quais possa desenvolver sua iniciativa privada” (López, 2010, p. 45). A ordem liberal governa produzindo a liberdade que a fundamenta.

A arte liberal de governar se apoia na liberdade, mas não em uma liberdade empírica e sim numa exigência, um mandato: *é preciso ser livre*. “Isto quer dizer que o liberalismo trata de produzir, organizar e administrar a liberdade; o que significa, em outros termos, que se pretende *assegurar a liberdade*, controlá-la e conservá-la” (Castro, 2010, p. 76). A liberdade no liberalismo não é um dado, é preciso “fabricá-la a cada instante, suscitá-la, produzi-la com, bem entendido, todo o conjunto de injunções, de

problemas de custo que essa fabricação levanta” (Foucault, 2008b, p. 88). Neste sentido, o intervencionismo da ordem neoliberal não é menos ativo nem menos denso que o de outros sistemas, apenas escolhe diferentes pontos de aplicação (López, 2010, p. 50). A concorrência, por exemplo, não é considerada como um dado natural, como intrínseca aos intercâmbios do *homo oeconomicus*, mas como um elemento formal que é preciso produzir. “Assim, requer-se uma intervenção social incessante dirigida a expandir a dinâmica competitiva e as lógicas empresariais” (Castro, 2010, p. 74). A governamentalidade neoliberal produz uma tecnologia de governo, “uma *política da vida* que [garante] o funcionamento da sociedade e a subjetividade de acordo com as regras de mercado” (Castro, 2010, p. 75). Essa é a essência do processo de subjetivação neoliberal. “A tecnologia liberal não regulamenta, certamente, a liberdade dos indivíduos, mas a *gestiona*; ou, pra dizer de outro modo: não intervém diretamente sobre a liberdade, mas sobre as *condições da liberdade*. Esta é precisamente a função dos dispositivos de segurança” (Castro-Gómez, 2010, p. 153).

Há ainda um segundo processo de subjetivação que se reflete internamente nos sujeitos e que se apresenta posteriormente no neoliberalismo alterando a concepção clássica de *homo oeconomicus*. As teorias econômicas neoliberais se destacam, para Foucault, por perceberem o trabalho não somente como “força produtiva” a ser “alienada” pela extração do mais-valor (como diria a teoria marxista econômica sobre o trabalho), mas pela percepção do trabalho como uma espécie de mercado. Para o neoliberalismo, tudo pode ser “mercantificável”, inserido em uma lógica de concorrência e custo-benefício, inclusive o trabalho, e isso sempre seria benéfico. Não se trata de determinar qual é o preço do trabalho ou o valor transmitido ao produto, mas saber como o trabalhador utiliza os recursos que dispõe e que racionalidade guia sua disposição ao trabalho (López, 2010, p. 51). É nesse sentido que se desenvolve a *teoria do capital humano* (formulada nos anos 50 pelos economistas de Chicago Theodore Schultz e Gary Becker), de que o salário não seria o pagamento de parte da produção feita pelo trabalhador, mas uma renda, um capital e, como todo capital, passível de investimento – sendo o consumo a forma desse investimento (Castro-Gómez, 2010, p. 202). É como se cada trabalhador se tornasse seu próprio capitalista, como diria Žižek (Žižek, 2014, p. 181).

Os sujeitos seriam compreendidos como “empresários de si mesmos”, cabendo a eles investirem em si para receberem melhores salários e terem melhores condições de vida. O indivíduo não deve se sentir parte de uma grande empresa que seria o Estado,

deve ser inserido em uma trama de empresas cuja unidade mínima seja ele mesmo, o próprio indivíduo. Isso estaria ligado diretamente à reformulação neoliberal do *homo oeconomicus*, adotando a escolha racional como critério desses auto-investimentos. Com isso, as relações de mercado, amparadas no lucro, na eficiência, na oferta-demanda, passam a ser generalizadas para todas as relações sociais (Foucault, 2008b, p. 330-332) e a mão invisível do mercado se torna a responsável por dizer se os investimentos foram bem feitos ou mal feitos com base nos resultados atingidos, “uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo” (Foucault, 2008b, p. 339), e a vida passa a ser, então, uma questão de risco. O *homo oeconomicus* do liberalismo clássico, compreendido em sua relação com a busca da utilidade, das necessidades e da troca, é agora “um homem que se constitui em seu próprio capital, sua própria fonte de renda. Se tornou, portanto, um empresário, e, mais concretamente, ‘um empresário de si mesmo’” (López, 2010, p. 51), deixando de ser somente um parceiro de trocas, como era o *homo oeconomicus* no liberalismo clássico.

É como se do governo de bem-estar para o governo neoliberal o controle passasse de um controle externo (em que há uma ação externa normalizando os sujeitos) para um controle interno (um controle que afeta os desejos e os interesses dos sujeitos), um controle que sequer precisa ser praticado porque a própria subjetividade exerce controle sobre si. “Não se trata de um policiamento da sociedade nem de uma criminalização da pobreza ou da miséria, mas da expansão de uma subjetividade policial em cada cidadão, que teme o tribunal do mercado e que julga a ação do governo e dos cidadãos” (Augusto, 2011, p. 26). A teoria do capital humano, de que as pessoas estão sempre sujeitas ao investimento e que o sucesso depende justamente desse investimento, se torna, assim, a forma mais eficaz de controle social, a mais efetiva associação entre a vontade individual e os objetivos do governo.

O neoliberalismo acredita que é pela liberdade de mercado que se pode melhorar a vida das pessoas, e não pela intervenção estatal, e essa é, precisamente, sua dimensão *biopolítica*. Compreender o liberalismo e o neoliberalismo como formas de biopolítica (o que justificaria o título do curso de 1979), dá significados completamente distintos e interessantes sobre o “fazer viver e deixar morrer”. A forma liberal e neoliberal de governo propõe que não seja o Estado o responsável pelo bem viver, mas sim o mercado, ou seja, os sujeitos livres e interessados agindo de forma interessada. Seria o mercado, portanto, o responsável por manter os índices de natalidade e de mortalidade adequados, por garantir a saúde dos sujeitos, por garantir a vida digna (Augusto, 2011, p. 23). Esses

aspectos da vida social passaram a ser vistos no neoliberalismo como mercados a serem explorados e estariam inseridos na lógica de “cooperação” que pressupõe essa teoria. As privatizações acontecem porque elas pressupõem pessoas que sejam sujeitos interessados e que acreditem que agindo como empresários de si mesmos vão alcançar o sucesso e que o regulador do sucesso e do fracasso seria o mercado no sentido amplo (ideia básica da meritocracia). “O modo de governo dos sujeitos característico das sociedades neoliberais funciona atribuindo a *cada um* dos indivíduos a responsabilidade de seu próprio bem estar” (López, 2010, p. 52).

Na individualização neoliberal há uma espécie de “privatização” das contradições sociais, no sentido de que os conflitos e os problemas sociais são tratados como assuntos privados de responsabilidade individual (Castro, 2010, p. 78). É o indivíduo que deve gerir seus próprios riscos, articular uma forma de vida que preserve e melhore sua própria vida. Como afirma Foucault, o lema do liberalismo é “viver perigosamente” porque os indivíduos “são postos perpetuamente em situação de perigo, ou antes, são condicionados a experimentar a sua situação, sua vida, seu presente, seu futuro como portadores de perigo” (Foucault, 2008b, p. 90). Não há liberalismo sem cultura do perigo (Foucault, 2008b, p. 91) e com isso abre-se todo um novo horizonte de necessidades e demandas a ser explorado pelos mercados, “um território de ameaças rentáveis onde ingressam as ofertas de consumo da indústria dos seguros e da indústria da saúde” (Castro, 2010, p. 77). O responsável pela educação ou pela saúde deixa de ser o Estado e passa a ser o próprio consumidor, que deve fazer boas escolhas para ter acesso a esses “bens”. Como afirma Žižek, “os direitos à educação, saúde, habitação, etc., então se tornam decisões livre de investimento, que estão, formalmente, no mesmo nível que as decisões dos banqueiros e capitalistas de investir nessa ou naquela empresa” (Žižek, 2014, p. 181).

Mas é preciso notar que essa “liberdade de investimento” que o neoliberalismo afirma, se revela como a própria forma de sua servidão (Žižek, 2014, p. 182). Foucault não chegou a ver o neoliberalismo globalizado e, talvez por isso, não tenha percebido que o endividamento para suprir necessidades sociais básicas (educação, saúde, moradia, transporte, etc.) é uma forma nefasta de controle social: “quando um crédito é acordado, não é nem esperado do devedor que retorne a quantia – a dívida é diretamente tratada como meio de controle e dominação” (Žižek, 2014, p. 182). O verdadeiro objetivo de emprestar dinheiro deixa de ser receber a dívida, mas sim manter o devedor sempre em débito – e, portanto, sempre inseguro, dependente e subordinado (Žižek, 2014, p. 183). A dívida é um “instrumento de controle e regulação do devedor” (Žižek, 2014, p. 184), um

auto-controle exercido pelo próprio devedor. A ordem neoliberal se ampara em processos de subjetivação ligados a uma “*autoadministração da vida*, isto é, que existe um *mercado biopolítico*, uma verdadeira *monetarização da existência*” (Castro, 2010, p. 77, ênfase no original) e a melhor forma de fazer com que os sujeitos sejam “empresários de si mesmos” é por meio da “criação de um ambiente de insegurança generalizada (...) porque o empreendimento implica necessariamente na *inovação*, e esta pode se desenvolver com mais facilidade em um ambiente de insegurança que em um ambiente de segurança” (Castro-Gómez, 2010, p. 208). Como percebe Foucault, a partir de Schumpeter, é a inovação e não o imperialismo que corrige a baixa tendencial da taxa de lucro, a “descoberta de novas fontes, de novas formas de produtividade, [a] descoberta também de novos mercados ou de novas fontes de mão-de-obra” (Foucault, 2008b, p. 318).

O mercado, portanto, “faz viver e deixa morrer” com base no merecimento dos sujeitos. Os bem-sucedidos terão condições de acessar os serviços necessários para sobreviver, os mal-sucedidos não. “Deixar morrer” passa a ter outro significado: há uma *biopolítica neoliberal*, que se dirige à apropriação mercantil dos corpos e intenta produzir a vida como principal valor do capital, bem como uma *tanatopolítica neoliberal*, que aponta a exclusão da vida não rentável, que “deixa morrer” os indivíduos cujo consumo não é relevante (Castro, 2010, p. 77). Há vidas que não merecem ser preservadas. Os Estados governam as populações não somente pela expansão, mas também pela contração, abstendo-se de atuar em alguns pontos chave: “o conceito de *deixar morrer* constitui o impensado do neoliberalismo, mostrando-se na superfície de maneira intermitente, mas sem ser nunca confessado de maneira aberta nem integrado dentro de seu sistema teórico” (López, 2010, p. 55, ênfase no original).

Em outro aspecto é possível perceber este giro: nos dispositivos de segurança. Foucault diz que os dispositivos de segurança começam a se sobrepor aos dispositivos disciplinares, que com o advento da razão de Estado (e posteriormente com a arte liberal de governar) a segurança seria a forma de conter as contingências em larga escala, uma espécie de “disciplina da população”, e estaria ligada etimologicamente no francês à ideia de seguridade, de seguridade social, de bem-estar social. Os dispositivos de segurança seriam ao mesmo tempo os dispositivos de seguridade e ambos seriam garantidos pelo Estado. No neoliberalismo seria como se houvesse uma privatização da segurança/seguridade, a segurança (a contenção do aleatório da convivência humana) e a seguridade (as condições de vida na sociedade) passariam ser reguladas pelo mercado. O

contingente seria contido na medida em que não perturbasse completamente a ordem, na medida em que não fosse mais custoso impedi-lo que deixá-lo acontecer, enquanto que a seguridade passaria a depender do sucesso ou do insucesso dos sujeitos para acessá-la. No neoliberalismo, literalmente, “deixa-se morrer” alguns enquanto que “faz-se viver” outros. Os dispositivos de segurança que toleram taxas aceitáveis de fenômenos e que se constituem a partir de uma realidade dada são os dispositivos utilizados para lidar com a pobreza e a desigualdade no neoliberalismo: encará-la como um dado natural, como fruto da dinâmica natural do mercado, devendo apenas ser regulada nas suas taxas aceitáveis, taxas estas a serem estabelecidas pelo próprio mercado.

As decisões no campo da seguridade social podem expor as pessoas a uma situação de extrema fragilidade e impotência, gerando um estado de constante temor e insegurança. *O neoliberalismo gera a própria insegurança que os seus dispositivos de segurança controlam e administram.* Todos perseguem cada vez mais segurança (da seguridade social à segurança pública), se submetendo a coisas que em outras situações não se submeteriam (Agamben, 2014) – e num mundo globalizado, em que as trocas comerciais exigem essa segurança, seu asseguramento se torna ainda mais fundamental. “O modo de vida das pessoas passa a ser cercado e vigiado, padrões de normalização são crescentemente postos em ação, pessoas cada vez mais dependentes e assujeitadas são postas e dispostas pelas sutis tecnologias de poder existentes na era do controle e da governamentalidade” (Castelo Branco, 2013, p. 152). É desse tipo de subjetivação e controle que o mundo vem sendo testemunha com o neoliberalismo. Um modo de governar cuja política econômica gera as próprias crises e a atuação estatal vigia incessantemente a população, reprimindo-a com brutalidade quando necessário. Essa é a essência do que Naomi Klein chamou – com base na teoria econômico-política de Milton Friedman e dos resultados históricos de sua aplicação – de *capitalismo de desastre* ou de *doutrina do choque*: “esperar por uma grande crise, vender as peças do Estado para investidores privados enquanto os cidadãos ainda estão se recuperando do choque, e então fazer rapidamente dessas ‘reformas’ algo permanente” (Klein, 2007, p. 7).

A crise não é, para o neoliberalismo, um problema que precisa ser evitado, a crise precisa ser administrada e, principalmente, aproveitada (Klein, 2007, p. 7). Esse, inclusive, é o modelo do panóptico de Bentham que Foucault retoma: “o panóptico é a própria fórmula do governo liberal”, pois deve dar espaço ao funcionamento “natural” das coisas, exercer a vigilância, e intervir apenas quando necessário (Foucault, 200b, p. 91) – ou seja, nos momentos de crise. Somente uma crise permite uma mudança brusca

no modo de governar e nos dispositivos sociais. Mas se, por um lado, o liberalismo busca evitar as suas próprias crises, isso não significa que quando essas crises afetem os empecilhos à sua própria expansão ele não chegue a, inclusive, *criá-las*. Essa ideia de criar as crises para limpar o caminho para o liberalismo é o que Naomi Klein chamou de “doutrina do choque”. Um exemplo paradigmático foi o golpe de Pinochet no Chile: “O choque do golpe preparou o terreno para a terapia econômica do choque; o choque da câmara de tortura aterrorizava qualquer um pensando em ficar no caminho dos choques econômicos” (Klein, 2007, p. 87). Quando governos resolveram impor programas de livre mercado radicais foi a doutrina do choque a arma utilizada (Klein, 2007, p. 8) mesmo com todo o discurso democrático: “para a terapia econômica do choque ser implementada sem limitações (...), alguns tipos de grandes traumas coletivos sempre foram exigidos, que ou suspenderam temporariamente as atividades democráticas ou as bloquearam inteiramente” (Klein, 2007, p. 13). Chile nos anos setenta, China no fim dos anos oitenta, Rússia nos anos noventa e Estados Unidos depois do 11 de setembro são apenas alguns exemplos. Somente a atmosfera de “crises em larga escala produzem o pretexto necessário para passar por cima do desejo expressado pelos eleitores e deixar o país na mão de economistas ‘tecnocratas’” (Klein, 2007, p. 7). A imposição total da economia de mercado se torna muito mais fácil quando o caminho é preparado por algum tipo de trauma que force as pessoas a abrir mão dos velhos “hábitos” (Žižek, 2011b, p. 29).

A doutrina do choque tem duas origens: a teoria econômica de Friedman, como dito, e os estudos sobre tratamentos de choque realizados pelo Dr. Ewen Cameron, que acreditava que por meio de choques eletromagnéticos poderia fazer voltar um paciente traumatizado a uma “tabula rasa” a ser reconstruída sem traumas. Porém, a teoria de Cameron partia de uma premissa errada: a ideia de que para que a cura pudesse acontecer, tudo que existia antes precisava ser limpo. “Cameron estava certo de que se ele detonasse os hábitos, padrões e memórias de seus pacientes, ele acabaria chegando ao primário estado de ‘tabula rasa’”, a ser reconstruído de forma “correta”. No entanto, o oposto se provou verdadeiro: “quanto mais ele destruía, mais despedaçados ficavam seus pacientes”, nunca mais conseguindo atingir um estado aceitável de sociabilidade (Klein, 2007, p. 57).

Apesar de posteriormente desacreditado pela ciência, os estudos de Cameron foram aproveitados pela CIA e se consolidaram no método *Kubark* de tortura, que envolvia técnicas de dessensoriamento e regressão em eventuais prisioneiros (Klein, 2007, p. 48). Posteriormente essa técnica de tortura se transformou em uma assombrosa

metáfora para a aplicação da doutrina econômica do choque pelos governos no final do século XX. O caminho para quebrar as “fontes de resistência” dos prisioneiros (e, posteriormente, de uma população inteira) é criar rupturas violentas entre eles e sua habilidade de fazer sentido do mundo ao seu redor. Primeiro, deve-se retirar dos sentidos qualquer estímulo, posteriormente bombardeando o corpo com estimulação insuportável. O objetivo desse primeiro estágio de “amacramento” é provocar uma espécie de “furacão na mente: os prisioneiros estão tão regredidos e amedrontados que eles não conseguiriam mais pensar racionalmente ou proteger os próprios interesses” (Klein, 2007, p. 19). Nesse momento, Cameron acreditaria ser possível reconstruir a personalidade. No entanto, “não existia ‘tabula rasa’, somente escombros e estilhaços, pessoas raivosas – que, quando resistiam, eram atacadas com mais choques” (Klein, 2007, p. 58). Essa é a mesma lógica do capitalismo de desastre. Primeiro há o choque no país – guerras, ataques terroristas, desastres naturais. Então há um segundo choque, dessa vez realizado pelas empresas e políticos que exploram o medo e a desorientação causados pelo primeiro choque para aplicar a terapia do choque. Quando o neoliberalismo não é capaz de trazer melhoras e as pessoas ousam desafiar ou resistir a essa “política do choque”, há um terceiro choque – agora executado pela polícia, pelo exército, pelas práticas de tortura, etc. (Klein, 2007, p. 30).

Para os beneficiados por esta política não há forma melhor de organizar a sociedade, mas por conta dos inconvenientes gerados para a maior parte da população que não obtém as vantagens prometidas, “outros artifícios do Estado corporativista tendem a ser vigilância agressiva (...), encarceramento em massa, restrições de liberdades civis e comumente, ainda que não sempre, tortura” (Klein, 2007, p. 19). A biopolítica tem seu quadro de referência dentro do desenvolvimento do liberalismo, mas é justamente no interior dessa tecnologia de governo que as crises aparecem gerando seu paradoxo principal: “como prática governamental, repousa na tentativa de *produzir*, de *criar* a liberdade como pressuposto de sua existência, mas, para fazer isto, ele necessita devorar liberdades”, gerando assim crises constantes de governamentalidade (Nigro, 2013, p. 177). E o que então ocorre em uma crise de governamentalidade? O que acontece quando o poder *não consegue* se manter? Esse é o cerne do problema do neoliberalismo: os fundamentos meritocráticos do autoempreendedorismo não se concretizam na prática, gerando desigualdades abissais na sociedade e, conseqüentemente, resistências com as quais ele tem que lidar.

O governo liberal se ampara na gestão das crises, sendo elas, portanto, muito frequentes. Assim sendo, necessitando ele da liberdade de ação dos sujeitos para existir (que podem não endossá-lo, não se engajar no governo neoliberal, não se tornarem *homo oeconomicus*), ele tem de apelar para técnicas de repressão para se manter em situações críticas. Foucault chama isso de *crise de governamentalidade*, isto é, crises decorrentes do cálculo de custo do exercício da liberdade (Foucault, 2008b, p. 93). Essa, em verdade, é a grande característica da segurança no liberalismo: ela serve para definir “até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses (...) não constituirão um perigo para o interesse de todos” (Foucault, 2008b, p. 89), sendo a recíproca também verdadeira – nem é possível que “interesses individuais” se contraponham ao “interesse de todos” (por exemplo, uma manifestação que atrapalhe o transporte e o comércio violaria essa segurança); bem como o interesse da maioria não pode prevalecer sobre o interesse do indivíduo (por exemplo, em uma ocupação urbana, valer mais o direito à propriedade que o direito à moradia dos “invasores”). Essa arbitrariedade entre a prevalência da coletividade ou da individualidade nos casos concretos, obviamente, não se deu de forma pacífica e por isso podemos afirmar que a experiência do desenvolvimento do capitalismo neoliberal nos últimos 30 anos mostra claramente que “é necessária uma boa dose de violência externa ao mercado para estabelecer e manter as condições de seu funcionamento” (Žižek, 2011b, p. 73).

É nesse momento que a figura do estado de exceção de Giorgio Agamben passa a se tornar interessante para a análise do neoliberalismo. O estado de exceção é o que permite a articulação entre o governo neoliberal e o poder soberano violento. O neoliberalismo quando falha, ou seja, por conta de seus efeitos excludentes inerentes não consegue mais a adesão das pessoas, apela para atos violentos dos aparatos repressivos. *A liberdade em que ele se funda possui limites, limites da própria manutenção do governo neoliberal*. É preciso, por exemplo, que haja liberdade no mercado (liberdade de contratar e de vender a força de trabalho), mas essa liberdade não pode exceder os “limites” (os trabalhadores reivindicarem direitos que mexam no funcionamento do próprio mercado de trabalho) (Foucault, 2008b, p. 88) – esse, inclusive, é para Foucault o principal objetivo de uma legislação trabalhista, o que evidentemente pode ser ampliado para outros ramos, como o direito de protesto. No entanto, diferentemente da razão de Estado que buscava restringir a oposição à sua forma de poder por meio da disciplinarização, ou seja, da restrição do problema pela raiz (o que gerava resistência direta a essa forma de poder,

como já havia dito Foucault), o (neo)liberalismo funciona com base na gestão das emergências, na administração dos problemas que vão surgindo.

A crise coincide com a normalidade e passa a ser um instrumento de governo e a razão de Estado é substituída pelas razões de segurança (Agamben, 2014), justificando ações estatais não mais pelo suposto bem estar coletivo, mas para garantir o controle da contingência social, para “consertar” os equívocos do que Foucault chama de “dispositivos liberógenos” (Foucault, 2008b, p. 93). O que faz uma relação de governo liberal passar a ser repressora é o *cálculo econômico sobre o controle da ordem*, “no fundo, a economia e a relação econômica entre o custo da repressão e o custo da delinquência é a questão fundamental” (Foucault, 2008b, p. 12). Assim que a ordem está verdadeiramente ameaçada, deixa de ser ótimo manter uma relação pacífica com os governados sob pena de perder a própria relação de governo. Há uma taxa aceitável de atividades não controladas pelo governo, mas há o momento de ultrapassagem desse aceitável e é aí que entra o problema do estado de exceção.

2.3 Quando o governo falha: estado de exceção e gestão das emergências

Aos olhos da autoridade – e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum

GIORGIO AGAMBEN, *O QUE É UM DISPOSITIVO?*

É comum nos estudos foucaultianos afirmar que a violência não é a única nem a principal forma de exercício do governo biopolítico de populações, enfatizando a condução de condutas em detrimento da repressão (Duarte, 2013, p. 13). No entanto, a violência física típica do poder soberano não deixa de ser uma arma indispensável para as relações de poder, cumprindo um papel essencial nos dispositivos de governo contemporâneos. Talvez os melhores exemplos possam ser encontrados nos relatos da atuação policial no Brasil. Em setembro de 2013, em uma manifestação no Distrito Federal, o capitão Bruno do Batalhão de Choque da Polícia Militar diz que os manifestantes não deviam “passar de um determinado ponto”. Com bandeira no chão e muitos jovens sentados no gramado próximo à rodoviária, o capitão passa e dispara o spray contra alguns dos manifestantes, sem reação. Um deles então questiona o policial: “Capitão Bruno, a gente não ultrapassou o limite que o senhor impôs e mesmo assim o

senhor agrediu a gente com gás”, diz. “Sim”, responde o capitão. O manifestante insiste: “Por quê”? “Porque eu quis. Pode ir lá denunciar”, responde o capitão sorrindo³⁰.

O abuso do capitão bem como outros abusos policiais praticados contra manifestantes nos protestos recentes são somente “abusos”? Ou o grau de violência utilizado pelas instituições estatais vai para além da moralidade individual de seus componentes, se apresentando como condição estrutural (com alguns exageros) de funcionamento de um dispositivo de controle? O cerne da atividade policial e da eventual brutalidade cometida sempre reside no seu objetivo final: a preservação da *segurança* e, como formula Agamben, as “razões de segurança” funcionam hoje “como um código para impor medidas que as pessoas não têm razão alguma para aceitar” (Agamben, 2014). O paradigma de governo securitário, no entanto, não se refere à manutenção da ordem pré-estabelecida, mas sim à administração da desordem causada, ainda que isso demande algum grau de violência nas situações-limite.

Esses momentos são o que podemos chamar de *crises de governamentalidade*, ou seja, quando os meios indutivos e indiretos de governo não são suficientes para atingir os objetivos desejados e a própria manutenção do governo está ameaçada. Para compreender o funcionamento crítico da governamentalidade é preciso voltar ao que Foucault identificou como sendo o problema do golpe de Estado, “a ideia de que a governamentalidade traz em si mesma um aspecto absolutamente inusitado, quando se pensa em certas condições excepcionais (...) pelas quais as regras do jogo político passam a ser ameaçadas e são anuladas” (Castelo Branco, 2013, p. 148). No governo da razão de Estado surgiu o golpe de Estado, entendido como iniciativa e ação feitas pelo próprio ente soberano – e não como tomada de poder que hoje o termo possui. Golpe de Estado no século XVII era tido como um ato violento que excedia as leis para assegurar a ordem. Quando o governo da razão de Estado não podia mais cumprir as leis que editava (lembrando que o direito era o elemento limitador da razão de Estado, posteriormente substituído pela economia política), quando era obrigado por algum acontecimento urgente a deixar de lado essas leis em nome da sua própria manutenção, nesse momento o golpe de Estado interrompia como manifestação da própria “razão de Estado” (Nigro, 2013, p. 160).

O golpe de Estado é a contraface inerente à razão de Estado, a *ultima ratio* a se recorrer quando a sobrevivência está em jogo e é preciso suspender as regras e

³⁰ A fonte é o G1: <http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2013/09/porque-eu-quis-diz-pm-questionado-por-jogar-gas-em-jovens-no-df-veja.html>.

reestabelece a ordem. Hoje, acompanhando Agamben, podemos dizer que passamos do golpe de Estado como dispositivo emergencial para o estado de exceção neoliberal como paradigma de governo: “o estado de exceção é uma técnica de governo, em vez de ser um momento de suspensão da atividade governamental” (Nigro, 2013, p. 178). O liberalismo possui em si uma contradição jurídica inerente: do ponto de vista jurídico-político tem como uma das funções essenciais do Estado “garantir a manutenção da ordem ou restituí-la quando é severamente ameaçada”; mas do ponto de vista da racionalidade econômico-governamental esses Estados atuam “não para preservar o pacto e proteger as garantias individuais, mas para fortalecer sua soberania mediante o mecanismo da *administração da desordem*”, fazendo com que a impossibilidade de o Estado cumprir a sua parte do pacto seja o “argumento para o reforço e a reconfiguração de sua soberania e de seu poder excessivo de deixar morrer (e, legalmente, poder matar)” (Candiotto, 2011, p. 93-94). Nas sociedades liberais securitárias, governar é administrar a desordem, é produzir a delinquência e o crime em quantidades razoáveis para fazer jus à vigilância, ao controle policial reforçado e à repressão política (Candiotto, 2011, p. 94). “Nesse sentido, a segurança, juntamente com o estado de exceção, é o paradigma fundamental da política mundial” (Candiotto, 2011, p. 93).

Uma das teses principais de Giorgio Agamben é a de que o estado de exceção não é um mero recurso interno ao Estado de direito a ser reivindicado em momentos de crise (um evento excepcional que difere do “estado normal” de coisas a ser restituído), como geralmente se encontra nos manuais de direito constitucional. O estado de exceção surge da tradição democrática revolucionária e não da tradição absolutista (como é o caso do golpe de Estado), trata-se de um espaço vazio e não ditatorial de direito: o estado de exceção é *condição* do direito e não um *remédio* para o caos, para a anomia, ou seja, para a ausência de direito. Isso permite que, hoje, “a declaração do estado de exceção [seja] progressivamente substituída por uma generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo” (Agamben, 2004, p. 28). Agamben insiste no rompimento com a visão dualística entre norma e exceção que sempre permeou esse conceito por compreender que o estado de exceção não consegue mais retornar as coisas ao “normal”, não existe a normalidade prévia e a exceção a ser corrigida, norma e exceção se confundem e se indeterminam sendo impossível distingui-las (Agamben, 2005b, p. 293).

A necessidade gerada pela emergência (que justifica os mais diversos abusos de direitos) não é um fato evidente. “A necessidade, longe de apresentar-se como um dado

objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que são necessárias e excepcionais, evidentemente, apenas aquelas circunstâncias declaradas como tais” (Agamben, 2004, p. 46). Em diversos momentos por “razões de segurança” instala-se um estado de emergência, ainda que sem nenhum perigo identificável (Agamben, 2014). Os juristas tradicionalmente diriam que o problema se resolve estabelecendo os limites legais para a necessidade, uma linha divisória entre o uso e o abuso do direito que justificaria a repressão e a suspensão temporária das normas (a teoria tradicional do estado de exceção e seu debate sobre a necessidade ou não de positividade na Constituição). Porém, a grande questão é que *a decisão sobre o limite que distingue o uso e o abuso cabe, no fim das contas, ao próprio Estado*, que usa como critério a sua própria manutenção. “Quando deixados falar por si, os Estados têm poucos problemas em distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo da violência: o uso da força é legítimo porque é legitimado (pelo Estado)” (De La Durantaye, 2009, p. 338-339), bem como é ilegítima qualquer ação que o ameace, ainda que seja pacífica. Não há, portanto, uma divisão *a priori* entre a situação normal (em que não há abuso nem por parte do Estado, nem por parte da oposição) e a excepcional (em que por conta do abuso da oposição o Estado “precisa” ignorar as leis e reestabelecer a ordem), mas sim uma disputa pela afirmação da normalidade ou da excepcionalidade sem nenhum critério objetivo e fixo.

O estado de exceção opera pela cisão, na teoria agambeniana, entre a “lei” e a “força de lei”, a força inerente à aplicação da lei. O estado de exceção “define um ‘estado de lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força’” (Agamben, 2004, p. 61). Essa separação possibilita uma “força de lei sem lei”, uma “força de ausência de lei” (uma “força de lei”, riscada pelo próprio Agamben), uma violência que não se baseia no direito ao mesmo tempo em que é essencial para a manutenção deste. Isso nos faz concluir que o que de fato importa não é tanto a existência de uma lei positivada que garanta direitos e estabeleça os limites do poder, pois existe sempre a possibilidade de aplicá-la ainda que não positivada (não importa a lei, mas a “força de lei”) ou de deixar de aplicá-la ainda que em vigor (pois a lei depende da sua “força”). O que define a aplicação da lei é uma luta, uma correlação de forças, uma disputa.

A racionalidade que rege a (des)aplicação do direito não é o arbítrio puro soberano, mas a racionalidade econômica governamental. O estado de exceção não é um estado do direito em que este é ditatorial, mas um espaço vazio de direito, um espaço em que a lei é suspensão, mas permanece em vigor e cujo conteúdo se estabelece por meio da

disputa. Aqui o direito revela sua necessária relação com a anomia: “é a essa indefinibilidade e a esse não lugar que responde a ideia de uma força de lei” (Agamben, 2004, p. 79). É como se o direito flutuasse sobre a economia e a política no sentido de que é a racionalidade econômico-política (de custo-benefício e de disposição das coisas, como a etimologia da palavra “economia” denuncia) e não a lógica jurídica que define a sua aplicação. A produção normativa é descolada da racionalidade econômica na qual aquela mais ou menos se ampara, tornando a sua aplicação algo que depende de uma mediação. Isso explica por que o liberalismo, enquanto tecnologia de governo dos movimentos econômicos da sociedade, apela a regulações de caráter jurídico por meio de leis. Isso ocorre não porque a instituição jurídico-política da soberania está na sua base de nascimento, mas porque encontra no aparato jurídico-legal a melhor forma de “proceder no controle, regulação e intervenção sobre a conduta da população, tanto mais que ‘a participação dos governados na elaboração das leis, num sistema parlamentar, constitui o modo mais eficaz de economia governamental’” (Duarte, 2011, p. 63). A aclamação, a legitimidade, estão no cerne dos dispositivos políticos da democracia (Agamben, 2011, p. 10).

É interessante perceber o significado do termo economia nessa ideia, presente tanto em Foucault quanto em Agamben. Foucault já dizia que a meta essencial do governo era a introdução da economia no exercício político (Foucault, 2008a, p. 126). O complemento de Agamben é perceber que o governo não substitui a soberania e a lei, pelo contrário, “o poder (...) deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente” (Agamben, 2011, p. 97). O termo economia deriva do grego *oikonomia*, que posteriormente foi traduzido para o latim como *dispositio*, dando origem ao conceito de dispositivo. O termo *dispositio* assume em si a complexa semântica da *oikonomia* teológica, isto é, o “conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é *gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens*”³¹ (Agamben, 2009, p. 39, minha ênfase). Daí deriva o conceito agambeniano de dispositivo, ou seja, aquilo que captura o ser vivo e o insere em processos de subjetivação (Agamben, 2009, p. 40). O que interessa, no entanto, é seu caráter de organização, de disposição dos sujeitos na sociedade: “a *oikonomia* apresenta-se como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras do funcionamento

³¹ O termo *oikonomia*, ainda, adquire o interessante significado de “exceção” a partir do séc. VI e VII, ao significar a “dispensa da aplicação demasiado rígida dos cânones” (Agamben, 2011, p. 63).

daquilo que se gere. Está presente também a ideia de harmonia” (Agamben, 2011, p. 32), cada um harmonicamente em seu lugar desempenhando a sua função. A ordem é relacional, é uma relação de governo, e sua ambiguidade se refere tanto a dar e receber ordens como manter as coisas “em ordem”.

É esclarecedor o exemplo do direito romano utilizado por Agamben para analisar essa conturbada relação: a dialética entre *auctoritas* e *potestas*. A *potestas* se referia no direito romano ao poder legítimo do Estado, mas constantemente se confundia com a *auctoritas*, uma figura que se via presente tanto nos poderes do Senado como no poder familiar do *pater potestas*. Simplificando drasticamente, a *potestas* seria o poder formal de Estado (soberania jurídica, por exemplo), enquanto que a *auctoritas* seria a responsável por preenchê-la de conteúdo, o poder “material”. “A *auctoritas* parece agir como *uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor*. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito” (Agamben, 2004, p. 79, ênfase no original). A *potestas* é reino, o direito formal, a soberania formal, a *auctoritas* é esse outro elemento que dá força à lei, que garante sua aplicação quando presente, que impede sua aplicação quando ausente, é o que podemos chamar de economia ou racionalidade econômica. Ambos conjuntamente são o direito e se dependem mutuamente. “O elemento normativo necessita do elemento anômico para poder ser aplicado [o reino precisa do governo, o direito depende da economia], mas, por outro lado, a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*”, não tem autonomia própria (Agamben, 2004, p. 130).

O papel do estado de exceção é justamente ser o dispositivo que, em última instância, articula e mantém juntos ambos aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na “ficção essencial pela qual a anomia – sob forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força de lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida” (Agamben, 2004, p. 130). Assim sendo, “os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças” (Agamben, 2011, p. 64). *O estado de exceção é um estado de suspensão do direito em que sua (des)aplicação está ligada a uma racionalidade econômica de manutenção do poder e da ordem fazendo o que for economicamente possível e politicamente necessário para tal*. O que evidencia essa estrutura comum a Estados totalitários e ditos democráticos

é, de acordo com Agamben e a partir de Hobbes, a manutenção do *poder do soberano de fazer qualquer coisa com qualquer um quando necessário*.

É nesse momento em que se dá a indiferença entre violência e direito de que fala Agamben, sendo o articulador desses termos o *soberano* (Agamben, 2010, p. 38). Agamben vai definir a relação de exceção do soberano com seus súditos (a soberania) como uma relação de *bando*, no sentido de que “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco” (Agamben, 2010, p. 34). A relação de *bando* é a *exposição* dos súditos ao poder do soberano. Para Agamben, aquele que está exposto, colocado em risco, se chama *homo sacer* (figura simetricamente oposta ao soberano) e a sua vida exposta se chama *vida nua*³². A relação entre o soberano de um lado e o *homo sacer* e sua *vida nua* do outro é fundamental. Ambos se apresentam como figuras correlatas, simétricas, “no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (Agamben, 2010, p. 86).

É necessário, ainda, perceber a dimensão biopolítica desta afirmação. “No entender de Agamben, o *deixar morrer* a que se refere Foucault pode ser caracterizado a partir do relacionamento político-jurídico originário do *bando*” (Candiotto, 2011, p. 86), sendo o exercício de *deixar morrer* nos limites legais ou de atuar de forma homicida no estado de exceção um pretexto para “a multiplicação da vida, a purificação daqueles em relação aos quais se deve fazer viver” (Candiotto, 2011, p. 88). Tanto os Estados totalitários como os democráticos se valeram da mesma prerrogativa da soberania para “legitimar, em nome do cuidado da vida, seu paradoxal abandono e exposição à morte” (Candiotto, 2011, p. 90). O totalitarismo moderno, portanto, se caracteriza pelo estabelecimento de uma “guerra civil legal” por meio de um “estado de emergência” que “elimina categorias inteiras de cidadãos por não conseguirem se integrar ao sistema político e criar um ‘estado de emergência perpétuo’ passa a ser o objetivo principal dos Estados contemporâneos, inclusive os ditos democráticos” (Agamben, 2005b, p. 284).

Essa relação excepcional de *bando* que o poder de matar do Estado possui com seus súditos/sujeitos não é meramente violenta e repressora: como relação de poder,

³² *Homo sacer* era uma figura do direito romano que remetia ao sujeito cuja morte não poderia se dar por meio de sacrifícios (direito divino) nem ser considerada homicídio (direito dos homens) pois sua morte não era contemplada nem pela justiça divina nem pela justiça profana. Era vida sacra: matável, mas insacrificável (Castro, 2012, p. 64; Agamben, 2010, p. 84); ou, como diria Žižek em outras palavras, o *homo sacer* é o “legalmente morto (privado de um *status* legal determinado), embora biologicamente ainda vivo” (Žižek, 2011a, p. 68).

constrói uma subjetividade. O estado de exceção, como teorizou precisamente Agamben, é um *dispositivo de governo* (Agamben, 2004, p. 13), conforma os sujeitos, age diretamente na constituição de suas subjetividades por meio da suspensão do direito com o objetivo de mantê-los dispostos em determinada ordem. A violência passa a ser também *produtora de subjetividades* e condutora de condutas (se não dos alvos da repressão, ao menos dos outros sujeitos da sociedade). Esta outra subjetivação é a contraface da primeira subjetivação neoliberal que torna os indivíduos empresários de si mesmos. Quando não é possível fazer com que as pessoas engajem no governo político-econômico neoliberal devido à sua desigualdade estruturante e inerente (o neoliberalismo não permite que todos efetivamente sejam “empresários de si”), e, por conta disso, as pessoas resolvam se rebelar (uma crise de governamentalidade), então ocorre uma outra subjetivação, a subjetivação pela violência, pelo choque.

A violência estatal deixa de ser um mero remédio da crise de governamentalidade, a governamentalidade em si é crítica e o que paulatinamente garante sua manutenção é a aplicação do direito no ritmo econômico-governamental necessário para o momento. O neoliberalismo depende da liberdade dos sujeitos para se estruturar, mas essa liberdade é limitada, condicionada: ao mesmo tempo em que, supostamente, podemos fazer o que quisermos, também podemos ser reprimidos pela força soberana se colocamos em xeque as estruturas de poder. Para evitar que isso seja necessário, amplificam-se os dispositivos de vigilância e controle, para que a repressão não precise ser generalizada, mas sim pontual e eficiente para os objetivos propostos. Essa constatação, no entanto, coloca alguns problemas interessantes para pensar a resistência hoje: como resistir a esse estado de coisas? Será a resistência parte do próprio controle ou será que ela pode superá-lo ao impor tal tensão que resulte em uma ruptura? E como o direito se relaciona com essa resistência? Talvez devêssemos analisar a questão no seu cerne, em outro ponto de inflexão entre o político e o jurídico fundamental ao liberalismo: o direito de resistência.

CAPÍTULO 3

RESISTIR É UM DIREITO?

Os direitos não são abstrações, respondeu o ministro da defesa secamente, os direitos merecem-se ou não se merecem, e eles não os mereceram, o resto é conversa fiada

JOSÉ SARAMAGO, *ENSAIO SOBRE A LUCIDEZ*

A tradição do liberalismo político declarara como um de seus fundamentos a possibilidade de se insurgir contra um governo opressor, de se opor a uma ordem abusiva ou de, no mínimo, desobedecer às leis injustas. O direito de resistência se consagrou nas Revoluções do século XVIII e desde então permeia o imaginário popular, não sendo poucas as narrativas literárias e cinematográficas de resistência e rebeldia a um poder despótico. O problema surge, porém, quando essas narrativas transcendem a ficção e passam a ter efeitos bem concretos. Desde o golpe militar na Tailândia em maio desse ano, cidadãos tailandeses têm começado a erguer três dedos como forma de protesto em alusão ao símbolo de resistência do filme *Jogos Vorazes* (2012), ação que tem sido reprimida pelas forças policiais, mesmo sabendo se tratar de uma referência ficcional³³. Na trama (baseada na trilogia de Suzanne Collins), Katniss Everdeen recebe o gesto de três dedos dos outros membros do seu Distrito como sinal de boa sorte e no decorrer da história também o utiliza para demonstrar gratidão e respeito. Posteriormente, o gesto acaba sendo usado como símbolo de resistência na rebelião que se instaura contra a dominação da Capital.

Ficcional ou não, o que importa é que a história contada no filme tem inspirado pessoas a se rebelarem concretamente e a arriscarem as próprias vidas contra uma ditadura. Talvez os militares tailandeses não estejam exagerando: por mais que originalmente venha de um produto da “indústria cultural”, os cidadãos que erguem os dedos querem passar uma mensagem bem clara sobre a situação do país e basta um breve olhar sobre a história para perceber a dimensão política que os gestos podem adquirir – como não lembrar da saudação *black power* feita por Tommie Smith e John Carlos nas

³³ A fonte é o The Guardian: <http://www.theguardian.com/world/2014/jun/03/hunger-games-salute-banned-thailand>. Uma análise interessante da relação entre ficção e política no caso da Tailândia foi publicada no Vice News (Cf. Lennard, 2014).

olimpíadas da Cidade do México de 68, e a consequente repressão recebida por ambos ao voltarem para os Estados Unidos?

Casos como esses são exemplos radicais de que quando o poder se sente em perigo não há nada que possa impedi-lo de fazer de tudo para se manter – nem mesmo o direito, como os juristas gostam de acreditar. A repressão política nem sempre é resultado de “abusos” por parte de alguns manifestantes (como a mídia tenta fazer crer demonizando os *black blocs*), pois mesmo manifestações silenciosas, pacíficas e individuais constantemente são criminalizadas. Até mesmo a mais completa ausência de ação pode ser tida como um ato extremamente violento e subversivo. Não seria esse, inclusive, o caso relatado no *Ensaio sobre a lucidez*, de José Saramago? Na obra, o autor continua a história da cidade acometida pela “cegueira branca” do seu *Ensaio sobre a cegueira*, dessa vez contando o desenrolar das eleições municipais. Em um dia extremamente chuvoso, o nível de abstenção ao pleito é altíssimo, o que faz com que o governo convoque novas eleições. Na segunda tentativa, para o desprazer das autoridades, a abstenção é ainda maior. O resultado é a instauração de um verdadeiro estado de sítio na cidade, boicote de suprimentos, perseguição de “agentes subversivos”, etc. Como afirma Slavoj Žižek, a democracia liberal garante a liberdade de escolha, mas só se a escolha for “certa”, isto é, não colocar em xeque a própria democracia (Žižek, 2012a, p. 105): quando ela é ameaçada, qualquer ação política passa a ser considerada violenta e condenável.

É de se questionar, portanto, se podemos falar em um direito de resistir, de desobedecer ou até mesmo de se manifestar politicamente. O que faz do direito de resistência um direito? Ser um direito não traz em sua definição limites e condições jurídicas para o seu exercício? E quem decide essas condições? Se, levando em conta o estado atual de coisas, as respostas não nos vêm imediatamente à cabeça é porque essas questões já passaram da hora de serem feitas.

3.1 É inútil resistir?: resistência vs. controle

Nenhum poder é capaz de tornar as revoltas absolutamente impossíveis

MICHEL FOUCAULT, *É INÚTIL REVOLTAR-SE?*

Vladimir Safatle conta uma história que exemplifica de forma arrematadora a relação entre o poder e o direito. Certa vez, andando de carro pela cordilheira dos Andes, ele visualizou uma placa dizendo: “obrigatório o uso de correntes”. Era possível perceber que as correntes deveriam ser necessárias nas épocas de neve, para que o carro não

derrapasse e causasse acidentes, mas como era pleno verão chileno, resolveu perguntar a um policial para ter certeza de que não cometeria nenhuma infração andando sem correntes. A resposta do policial é praticamente um sincericídio: “é obrigatório, mas não é necessário” (Safatle, 2014). O poder totalitário é isso, é aquele em que você nunca sabe dizer com certeza se está dentro ou fora, se está agindo de acordo com a lei ou não, porque isso não cabe a você: cabe a *ele* decidir se você está dentro ou fora. É uma questão política, não de direito, e nunca é possível saber anteriormente se o policial vai aplicar cegamente a lei ou se vai usar o bom senso da desnecessidade das correntes.

O grande objetivo do poder totalitário – e é preciso lembrar que o estado de exceção agambeniano é a revelação de uma face totalitária dos governos democráticos (Agamben, 2004, p. 13) – é o controle, mais especificamente, o controle sobre a ação humana. A utopia totalitária busca tornar a ação humana algo plenamente predizível, previsível e, portanto, evitável. Como afirmava Hannah Arendt, a grande teórica do totalitarismo, o objetivo dos Estados totalitários do século XX era tentar “a qualquer custo não simplesmente punir seus opositores, mas mais fundamentalmente *impedir a própria possibilidade de oposição*” (Teles, 2002, p. 10), acabar com qualquer tipo de espontaneidade (Bersntein, 2013, p. 86). Isso, no entanto, para o bem ou para o mal, parece ser impossível no pensamento arendtiano. Por mais que o terror político possa se impor por períodos relativamente longos, devido à pluralidade e a natalidade humanas (o fato de que os seres humanos são diferentes e que a humanidade, pelo nascimento, é constantemente renovada) dificilmente ele vai ser capaz de “alterar a essência mesma dos problemas humanos de uma vez por todas”, de impedir por completo a novidade da ação – e a eventual derrubada do regime (Arendt, 2013, p. 92).

A irredutibilidade da ação, por mais totalitário que o poder se pretenda, é um dos aspectos centrais de sua reflexão política. Em diversos pontos de sua obra, Arendt enfatiza a artificialidade das instituições perante o poder popular, o “caráter rebelde” que a ação humana pode assumir, o conflito e o dissenso como elementos centrais da experiência política e a importância de uma certa tradição revolucionária (Duarte, 2000, p. 221). Pode-se, inclusive, delinear no seu pensamento os “parâmetros de uma política de resistência que intenta multiplicar os espaços da diferença em seu caráter incomensurável e irredutível ao consenso, visto como a domesticação e a dominação do potencial político da iniciativa” (Duarte, 2000, p. 228). Como afirma André Duarte, ao lado do próprio fenômeno revolucionário, “a política de resistência tornara-se para Arendt um dos

modelos privilegiados da atividade política na modernidade tardia contra a domesticação institucional da política no sistema representativo” (Duarte, 2000, p. 229).

Esse aspecto da irreducibilidade da resistência ao poder não é claro, porém, na teoria de Agamben sobre o estado de exceção, que se baseia em boa parte nos escritos de Arendt sobre o totalitarismo. O cerne da teoria agambeniana é de que, apesar de eleições periódicas, de um sistema judiciário funcionando, de termos o direito de recorrer ao Estado para resolver nossos conflitos de interesse, em momento críticos, em momentos de desobediência ou de contestação da ordem, isso tudo pode ser esquecido – a utilização da Lei de Segurança Nacional para criminalizar manifestantes³⁴ ou a simples e pura exterminação da população indesejável descontente, como a Polícia Militar do Rio de Janeiro fez na favela da Maré no ano passado³⁵, são apenas alguns exemplos desse fato infeliz. Essa, porém, é também uma das principais críticas feitas à sua reflexão, a de que ela recai em um certo fatalismo, na “aceitação da inutilidade de todas as lutas, já que hoje esse arcabouço tem abrangência total e coincide com seu oposto (a lógica dos campos de concentração, o estado de emergência permanente)”, uma realidade da qual somente um Deus poderia nos salvar (Žižek, 2011a, p. 338). De fato, se o estado de exceção nos deixa expostos permanentemente ao poder soberano de decidir sobre o valor ou desvalor de nossas vidas e o direito não é uma arma apta a nos defender, o que podemos fazer? Quais são as possibilidades de ação contra o estado de exceção? É possível romper com esse paradigma?

Talvez nesse momento fosse preciso retornar às teorizações sobre o poder em Foucault, base da teoria do estado de exceção como dispositivo de controle. Na sua virada teórica em 1978, Foucault lidou não só com a mudança nas relações de poder (na ampliação da ideia de disciplina em um complexo maior, as relações de governo, que se caracterizam pela condução de condutas): por consequência, lidou também com a mudança da resistência. De acordo com a chamada “hipótese de Nietzsche”, Foucault afirmava que “onde há poder há resistência” (Duarte, 2008, p. 48). No poder disciplinar, por exemplo, que se caracteriza por uma ação direta de normalização sobre o corpo, a resistência seria igualmente direta e seria exercida pelo louco, pelo delinquente, pelo homossexual, por aqueles que (voluntariamente ou não) não se encaixam nos padrões da norma. Ao passar a analisar as relações de governo, porém, o problema se

³⁴ A fonte é O Globo: <http://oglobo.globo.com/brasil/casal-presos-em-protesto-em-sp-enquadrado-na-lei-de-seguranca-nacional-10290793>.

³⁵ A fonte é o Observatório de Favelas: <http://observatoriodefavelas.org.br/noticias-analises/acao-violenta-da-policia-chega-a-13-mortos-na-mare/>.

complexificava: como resistir a um poder indireto que busca “conduzir condutas” e não impor condutas?

No seu *Segurança, território e população*, Foucault analisa o que ele chama de “movimentos de contraconduta”, de onde ele retira sua análise sobre a forma como se dá a resistência ao poder governamental. O termo “contraconduta” traz consigo a ideia de “luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (Foucault, 2008a, p. 266) e não pode ser identificada com um sujeito específico (não existe um “contracondutor”), é tão somente uma prática. Os movimentos de contraconduta buscavam uma “outra conduta”, queriam “ser conduzidos de outro modo, por outros condutores (...), para outros objetivos (...), por meio de outros procedimentos e de outros métodos” (Foucault, 2008a, p. 257). Ainda, Foucault faz questão de apontar que as também chamadas revoltas de conduta não são autônomas (não estão isoladas dos fatores econômicos ou culturais, por exemplo, não existe uma contraconduta “pura”), e que o que as caracteriza enquanto tal é o questionamento da conduta estabelecida, da forma presente de governo (Foucault, 2008a, p. 260).

A ideia contida na contraconduta, a demanda por um “outro governo”, posteriormente foi englobada no que Foucault passou a chamar, a partir de 1978, de *atitude crítica*: “a atitude crítica não é uma teoria, nem uma doutrina, nem um sistema, mas ‘a arte de não ser governado de uma maneira determinada’” (Candiotto, 2013, p. 226), um meio de questionamento sobre “os princípios, procedimentos e recursos legítimos de governo” (Oksala, 2011, p. 108). Foucault compreende que, diante dos dispositivos de governo (que estão por toda a parte controlando de diversas formas a nossa vida e tentando produzir a todo momento subjetividades dóceis), a resistência consiste em *colocá-los em crise* (Candiotto, 2013, p. 226). A resistência, para Foucault, não vem “de fora” do poder. Ela é, de certa forma, um efeito mesmo deste, se dá de forma “interna” a ele, se apropriando, reutilizando e subvertendo as condutas estipuladas pelo poder contra ele mesmo: “a luta não se faz na forma de exterioridade absoluta, mas sim na forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes”, que muitas vezes fazem parte (de maneira até mesmo marginal) do horizonte geral desse próprio poder (Foucault, 2008a, p. 283-284).

Por acreditar que a resistência ao poder não pode se dar “de fora” (que não há esse “fora” do poder), Foucault não adere a uma política da revolução e sim a uma *política da revolta*. A escolha pela revolta também se dá por sua valorização do presente, “não como parte da cadeia linear da Revolução e sua promessa de retorno, mas a partir do esforço

permanente de ‘saída’ de um estado atual no qual somos governados, destituídos de qualquer teleologia ou ideia de progresso”³⁶ (Candiotto, 2013, p. 226). Para Foucault, as revoluções se constituíram como “um esforço gigantesco para aclimatar os levantes dentro de uma história racional e controlável” (Foucault, 2011, p. 427). No entanto, ao mesmo tempo em que elas davam legitimidade histórica e filosófica a esses eventos, também acabaram separando suas formas “boas” e “más”, além de definir “leis” para o seu desenvolvimento, estabelecendo para os levantes “as suas condições preliminares, objetivos e modos de levá-los a sua conclusão” (Foucault, 2011, p. 427). A revolta, contrariamente, não seria fruto de uma cadeia progressiva, mas de um desgarramento da história, de uma interrupção do seu desenvolvimento (Candiotto, 2013, p. 229). Além disso, diferentemente das revoluções, “os movimentos insurreicionais geralmente não se iludem com uma libertação total, como se aquilo que os sucede seria necessariamente o retorno a um governo totalmente justo, ou a constituição de um poder não violento e humanizado” (Candiotto, 2013, p. 231), elas apenas discordam da atual forma de governo.

Para Foucault, existe uma certa inexplicabilidade na revolta – daí, inclusive, o seu fascínio pela Revolução (ou Revolta) Iraniana (Afary & Anderson, 2011, p. 17). Quando alguém se revolta, para ele, não o faz necessariamente por obediência a um programa revolucionário ou por alguma crença em um destino (ainda que às vezes esse possa ser o caso). Ao contrário, é justamente contra a ideia de uma fatalidade histórica e de um destino injusto que surge a revolta: “deve haver um desenraizamento que interrompa o desenrolar da história, e sua longa série de razões, para um homem ‘realmente’ preferir o risco da morte à certeza da obediência” (Foucault, 2011, p. 426). Foucault afirma que é devido à resistência do delinquente que se arrisca contra um castigo abusivo, do louco que não admite ficar preso, do povo que rejeita um governo opressor, por existirem tais dissidências que o tempo humano não assume a “forma de evolução”, e, sim, o da “história” (Foucault, 2011, p. 430). Mais importante, essa resistência, o movimento pelo qual “um homem sozinho, um grupo, uma minoria, ou todo um povo diz: ‘Eu não obedecerei mais’, estando dispostos a arriscar a própria vida em face de um poder que acreditam não ser justo” (Foucault, 2011, p. 426) é irreduzível: “nenhum poder é capaz de

³⁶ Hannah Arendt em seu livro sobre a revolução esclarece que o termo “revolução” foi usado, justamente, porque os insurgentes queriam retornar a um estado de coisas supostamente anterior à violação despótica. A revolução teria tido essa ideia de retorno inicialmente (mais próxima do seu conceito astrofísico). Porém, as revoluções modernas não foram efetivos retornos a um passado, e sim a criação de algo completamente diferente e até então inédito, o que causou com que a ideia de revolução passasse a significar essa transformação absoluta da realidade social em outra coisa (Arendt, 2006, p. 34-36)

tornar as revoltas absolutamente impossíveis” (Foucault, 2011, p. 426). É como se a contraface do poder e do controle fosse sempre uma espécie de “insubordinação voluntária” ou, invertendo a famosa expressão de Étienne de la Boétie, “inservidão voluntária” (Harcourt, 2013, p. 53).

É essa ideia de não se deixar governar por um dispositivo político qualquer que também fundamenta aquilo que Foucault chamou de *direito dos governados* (Candiotto, 2013, p. 234), uma espécie de “legítima defesa” em relação aos abusos dos governantes. Essa ideia, porém, tem uma dupla acepção: uma prática, na política concreta de denúncia de abusos governamentais, e uma teórica, na crítica filosófica de denúncia dos “limites e os excessos do poder político, qualquer que seja ele” (Candiotto, 2013, p. 238-239). Essa ideia de direitos dos governados se assemelha bastante ao direito de resistência presente já em Locke e reivindicada pela tradição política liberal, o que pode parecer incompatível com a teoria foucaultiana, afinal, o direito de resistência iluminista se fundamenta em uma suposta liberdade inerente ao ser humano. Mas Foucault, apesar de defender uma certa “liberdade” (e, consequentemente, um direito) de se rebelar, não o faz com base em uma suposta natureza humana, e sim na própria historicidade, no fato de os dispositivos de poder modernos como um todo terem tornado a liberdade um fator relevante e ela tenha cumprido papel importante nas resistências a esses dispositivos. Sua crítica filosófica das formas de dominação e racionalidade política repousa em uma suposta desejabilidade da liberdade, mas esse ideal de liberdade não é eterno nem universal, “emerge de práticas historicamente concretas e específicas, e só delas pode emergir” (Oksala, 2011, p. 113).

Além de o pensamento de Foucault se propor a ser um pensamento histórico, o próprio Foucault se reconhece como sujeito histórico, moldado pelos ideais de seu presente e não como o pensador “fora da história” que a analisa de forma neutra. A liberdade, ainda que produzida, ainda que não fundada na natureza humana, é o parâmetro utilizado por ele, por exemplo, para denunciar o abuso das prisões e dos manicômios, a repressão escolar e sobre a sexualidade, o despotismo e o autoritarismo que oprime um povo, etc. Dessa forma, Foucault pode sair em defesa dos assim chamados direitos dos governados, ou afirmar, por exemplo, que “existe uma cidadania internacional que tem seus direitos, que tem seus deveres, e que conduz a se levantar contra todo abuso de poder” (Foucault, 1984, p. 22) sem entrar em contradição com todo o resto do seu pensamento. Seu fundamento para a “liberdade”, para as “demandas” ou para os “direitos” não é algo natural, inerente ao ser humano, eles se originam da própria

resistência resultante das relações de poder e pelo próprio ideário histórico iluminista do nosso tempo.

No entanto, uma questão persiste. Se a resistência é, de certa forma, a contraparte do poder, pode então a resistência ser antecipada e tolerada na medida em que não questione fundamentalmente o poder? Ou sua existência permite um eventual rompimento com a relação de poder fazendo surgir outro poder distinto? Slavoj Žižek argumenta que Foucault oscila entre ambas as posições em sua teoria: embora “poder e resistência sejam entreteçados e sirvam de suporte um para o outro” e isso seja fundamental à teoria foucaultiana como um todo, em um primeiro momento, a ênfase é a de que a resistência está plenamente incluída no poder e que este pode antecipá-la; posteriormente, Foucault muda a ênfase para a possibilidade de o poder gerar “o excesso de resistência que ele não pode controlar” (Žižek, 2012c, p. 111). A questão para Žižek é que, para sair desse dilema, devemos parar de “resistir” aos dispositivos de poder – que, querendo ou não, reforçam-no – para conseguir romper radicalmente com ele e fundar um novo dispositivo de poder (Žižek, 2012c, p. 112): “para passar do reformismo à mudança radical, devemos passar pelo ponto zero de nos abstermos da resistência que só mantém o sistema vivo” (Žižek, 2012c, p. 114).

O fundamento para a crítica de Žižek, no entanto, não parece ser a teoria de Foucault propriamente, mas o que ele considera como sendo seus efeitos concretos na luta anticapitalista. Para ele, é um problema o desvio que a teoria foucaultiana causa ao se focar tanto na dominação e tão pouco na exploração econômica. Sem essa referência à economia, segundo ele, a luta contra a dominação se restringe à esfera ética e moral e não questiona os fundamentos materiais que sustentam a própria lógica dessa dominação (Žižek, 2012c, p. 16). Isso pode resultar na ideia de que o problema se resume ao governo despótico, aos abusos políticos do soberano, e não na razão própria pela qual esses abusos acontecem. Assim sendo, a teoria foucaultiana poderia amparar toda e qualquer “liberalização” (política e econômica) de um país, não importando se isso envolve a destruição de laços culturais ou se existem interesses econômico-políticos bem claros envolvidos nesses conflitos – como não pensar no discurso estadunidense de “libertação” do Iraque ou na recente crise da Ucrânia?

Essa visão, porém, vai de encontro com a própria análise foucaultiana sobre o (neo)liberalismo político-econômico como um dispositivo de poder e controle e talvez seja uma grande injustiça com o seu pensamento. A questão para Foucault nunca foi deslegitimar as lutas econômicas – que até o fim da vida ele considerava como uma das

lutas necessárias a serem travadas (Foucault, 2013, p. 278) –, mas sim a redução de todos os problemas de poder à exploração. Apesar de a relação entre economia e política ser complexa, Foucault acreditava que o estudo próprio ao funcionamento do poder era necessário para compreender a realidade contemporânea e que os dispositivos de governo (liberais, por exemplo), nem sempre estavam diretamente vinculados à forma de organização de produção (capitalista, por exemplo), podendo haver até mesmo descompasso entre ambos (as crises do liberalismo nem sempre coincidindo com as do capitalismo, e vice versa, por exemplo) (Foucault, 2008b, p. 94). Isso talvez ponha em xeque a ideia de que as lutas anticapitalistas e “antidominação”, por assim dizer, sejam incompatíveis ou antagônicas. Inclusive, talvez seja possível afirmar que há uma estrutura semelhante de difusão e interferência em todas as relações sociais tanto nos dispositivos de governo como na análise do modo de produção capitalista e que ambas análises deveriam ser tidas como complementares. Inclusive, as discussões sobre o problema do rompimento tanto com o poder como com o modo de produzir se dão nos mesmos termos: entre agir “de dentro” (e correr o risco de reproduzir as relações) e a (im)possibilidade de agir “de fora” – também na luta anticapitalista existe a possibilidade concreta de ser reabsorvida pelo próprio capitalismo.

Para enfrentar esse dilema, talvez devêssemos recorrer ao próprio Karl Marx e à forma como ele encarou a “resistência”, digamos assim, ao capitalismo – de onde, aliás, David Harvey afirma que Foucault tirou a inspiração para desenvolver sua teoria do poder (Harvey, 2013, p. 148). No oitavo capítulo de *O capital*, Marx faz uma análise sobre o papel da jornada de trabalho no processo de acumulação do capital e sobre a luta pela redução dessa jornada. Ele afirma que, por um lado, o capital tem como fator necessário o “impulso desmedido de autovalorização” (Marx, 2013, p. 338) – explicado pelas leis da concorrência e a necessidade de explorar cada vez mais para sobreviver no mercado. Esse impulso, porém, pode resultar no encurtamento da vida do trabalhador e, por consequência, na redução de sua força de trabalho, o que causa um aumento de custos na reprodução da força de trabalho e uma queda na produção. Dessa forma, “uma jornada de trabalho normal parece, assim, ser do próprio interesse do capital” (Marx, 2013, p. 338). Mesmo assim, porém, o capital não tinha voluntariamente nenhuma preocupação com a saúde e a duração de vida dos trabalhadores no século XIX, a não ser quando era “forçado pela sociedade a ter essa consideração” (Marx, 2013, p. 342). Ou seja, como afirma David Harvey, “o poder coletivo dos trabalhadores ajuda a salvar os capitalistas de sua própria estupidez e miopia individuais” (Harvey, 2013, p. 156) quando exige a redução da jornada

de trabalho, pois essa redução é necessária para a manutenção da saúde do sistema como um todo.

Portanto, de um lado, o capital busca explorar cada vez mais o trabalho, de outro, os trabalhadores organizados, ao exigirem a restrição da exploração, acabam garantindo a sobrevivência do próprio capital. É como se a luta de classes (o elemento político da análise marxiana) agisse como um “estabilizador da dinâmica capitalista” (Harvey, 2013, p. 156): ela pode muito bem ser interiorizada no próprio processo de acumulação do capital e auxiliar (mesmo que involuntariamente) o modo de produção a se sustentar. “Se, por um lado, isso significa que a luta de classes é tanto inevitável como socialmente necessária, por outro, lança pouca luz sobre as perspectivas de uma derrubada revolucionária do capitalismo” (Harvey, 2013, p. 157): é sempre possível que reformas sociais apaziguem os ânimos e mantenham o capitalismo por mais algumas décadas, como ocorreu no século XX com o Estado de bem-estar social. Mas pode o capital absorver indenifindamente essa resistência que lhe é contraditoriamente inerente? Quando os trabalhadores reivindicaram a redução para dez ou oito horas, pode-se até afirmar que isso ajudou o capitalismo a se manter, mas e se reivindicarmos uma redução para quatro horas, ou menos? Nesse caso, é preciso concordar que pode haver um ponto “em que a luta em torno da duração da jornada de trabalho e o ganho de poder do movimento trabalhador podem ir além da consciência sindical e se transformar em reivindicações mais revolucionárias” (Harvey, 2013, p. 157).

Como afirma Harvey, “a dinâmica da luta de classes pode tanto ajudar a equilibrar o sistema quanto derrubá-lo” (Harvey, 2013, p. 154) e se existe um “ponto de equilíbrio” na luta de classes (e poderíamos dizer o mesmo sobre a relação entre controle e resistência), esse ponto nunca é conhecido *a priori*, ele “depende da natureza das forças de classe e do grau de flexibilidade dos capitalistas em relação às novas demandas” (Harvey, 2013, p. 158). Nesse sentido, a reflexão sobre o capital pode resultar em reflexões interessantes sobre o problema da resistência ao poder. Se, por um lado, o poder tenta controlar, antever e evitar a resistência, ela nunca pode ser prevista em sua totalidade. A política e sua característica contingente essencial permite que mesmo em situações de risco de vida – e, talvez, especialmente nessas situações – surjam criativamente novas formas de enfrentá-lo (Afary & Anderson, 2011, p. 17). Não é possível uma resistência “pura”, livre por completo do poder, mas a relação contraditória entre ambos pode produzir as crises necessárias à sua própria transformação, ainda que isso nunca possa ser afirmado com antecedência – se a resistência será reapropriada pelo

poder de outra forma ou se ela vai resultar na sua ruptura e na eventual criação de uma nova relação de poder, isso só o olhar retroativo sobre o passado pode afirmar. O que há não é a certeza, mas a tentativa (tanto por parte da resistência como do poder), de mudar ou manter a ordem e é aqui que entra a questão de um possível direito de resistência.

Um direito não pode prever a derrubada da própria estrutura que o garante. A garantia, por parte do Estado, de um “direito à revolução” (isto é, o direito de derrubar uma ordem jurídico-política que seja irrestrito e incondicional) é paradoxal, não cabe em um marco legal (Ojevero, 2005, p. 153), ainda mais quando se refere a uma ordem jurídica que se afirma democrática. Por esta razão, quando se fala em direito de resistência contemporaneamente, geralmente estabelece-se os *critérios* para o seu exercício, critérios para diferenciar os cidadãos que exercem os seus direitos políticos daqueles que desobecem a lei por razões ciminosas e critérios para que o Estado possa fazer essa distinção e eventualmente ser responsabilizado caso exceda seus limites e viole direitos (Buzanello, 2002, p. 98). Se os direitos, por um lado, amparam demandas e permitem a exigência de uma proteção estatal, eles trazem em si os fundamentos e os limites do seu exercício – limites esses que nunca vão permitir uma derrubada do poder.

Hoje, talvez a contribuição mais sistematizada em defesa de um direito de resistência venha do constitucionalista argentino Roberto Gargarella. Ele afirma que a resistência ao direito é um daqueles casos limites do constitucionalismo, mas que é fundamental a um Estado que se pretenda democrático possibilitar o seu exercício (Gargarella, 2007, p. 225). Gargarella afirma que o direito de resistência deve ser exercido pelos cidadãos somente como a última carta possível (Gargarella, 2007, p. 235) em situações que ele chama de *alienação legal*, isto é, uma situação em que o direito “não representa uma expressão mais ou menos fiel da nossa vontade como comunidade”, mas sim “um conjunto de normas alheias aos nossos projetos e controle, que afeta os interesses mais básicos de uma maioria da população, mas que frente à qual esta está submetida”³⁷ (Gargarella, 2007, p. 205). Nas situações em que o direito não é apto a cumprir seus próprios objetivos, Gargarella afirma que o povo adquire o direito de desobedecê-lo. No entanto, não pode fazer isso livremente. Para evitar que “aproveitadores” se utilizem de situações de alienação legal para usar o direito como “carta branca” e propagar a

³⁷ Gargarella tira a ideia de alienação do marxismo analítico de Jon Elster e tem o sentido de “falta de autorrealização” ou, mais especificamente, “falta de autodeterminação coletiva”, pois “o direito, que poderia ser considerado um produto genuinamente vinculado com as aspirações e necessidades da sociedade, começa a ser visto como algo completamente alheio – senão diretamente contrário – a tais aspirações e necessidades” (Gargarella, 2005b, p. 176).

“anarquia e violência” (Gargarella, 2007, p. 206), ele estabelece quatro condições para o seu exercício: que deve haver um “nexo causal” entre o Estado e a violação do direito, que o direito de resistência deve se pautar no “mútuo respeito”, que a ação de resistência tenha “nexo ou vínculo” com a violação, e, por fim, que haja “proporcionalidade” na demanda por parte dos resistentes (Gargarella, 2005a, p. 39-41).

Ainda que a conceituação de Gargarella seja relativamente ampla (e bastante útil em casos concretos de violação de direitos), ele a concebe de forma eminentemente restritiva (Aguiar, 2005, p. 52). O direito de resistência não abarca a possibilidade de uma “resistência generalizada contra o sistema político”, pois ele se ampara em uma certa “legitimidade democrática” do governo eleito, em última instância (Aguiar, 2005, p. 53). Além disso, não pode implicar em um “direito à rebelião” porque deve sempre ser uma resposta proporcional aos fins que busca e respeitosa com outras leis não relacionadas ao problema (Aguiar, 2005, p. 52). Se o exercício do direito de resistência ultrapassar esses limites estruturais, não pode formar parte do marco legal constitucional (Ojevero, 2005, p. 155). Por um lado, o direito de resistência tem que ser limitado para ser reconhecido como direito legítimo, por outro, ao se limitar e se condicionar, o direito de resistência perde boa parte de seu poder de oposição ao poder. Essas condições e limites *são estabelecidos pela própria ordem* e, por definição, não podem prever sua própria derrubada.

Limitar e condicionar o direito de resistência é o preço a ser pago para tratar a resistência como direito juridicamente reconhecido. Se em um primeiro momento isso pode fortalecer a resistência, fazendo com que adquira legitimidade e força, nos momentos de crise pode ser – e constantemente é – usado contra aqueles mesmos que resistem por considerar o seu exercício um “abuso” de direito que transpõe os limites e perde, assim, legitimidade. O problema de Gargarella, talvez, seja pedir ao direito o que ele, seguramente, não pode dar: proteger a sua própria supressão (Ojevero, 2005, p. 156).

3.2 A resistência aceitável: desobediência civil e o problema da violência

*Se você atira uma pedra, é um delito punível,
se mil pedras são atiradas é uma ação política*

URIKE MEINHOF

Em agosto de 2013, após os massivos protestos de Junho, a Polícia Militar do Rio de Janeiro apresentou a ideia de criação de um “manifestódromo”, um local específico da

cidade para protestar. “Temos que garantir as manifestações, mas precisamos adotar medidas para liberar as vias”, afirmou o Porta-Voz da PM-RJ, o tenente-coronel Cláudio Costa³⁸. Dá até para imaginar as vantagens de tal “manifestódromo” para além da liberação do trânsito: a polivalência do espaço (podendo ser utilizado posteriormente para shows e desfiles), catracas para a contagem de manifestantes (acabando com as dúvidas sobre os números informados pelas autoridades), camarotes e publicidade de marcas, a possibilidade de estabelecer um calendário anual ou até mesmo um “ranking” de protestos com o objetivo de atrair turistas-manifestantes. Por mais que pareça uma ideia um tanto esdrúxula – posto que os protestos atrapalham o trânsito e ocupam ruas e praças *justamente* para serem vistos e ouvidos, para manifestar uma denúncia, expor publicamente um descontentamento, não fazendo sentido algum acontecerem em um lugar fechado – ela revela uma característica fundamental do poder: *tolerar sua oposição em quantidades inofensivas, aceitáveis e considerá-las abusivas quando começam a incomodar*.

Não se trata, portanto, de proibir absolutamente os protestos por atrapalharem o funcionamento da cidade – medida que, além de inefetiva, poderia resultar em uma oposição ainda mais significativa –, mas de permiti-los *de certa forma, até certo ponto, em determinadas condições*. Como afirma Ronald Dworkin, se a sociedade não pode tolerar “toda desobediência”, isso não significa que ela ruirá se tolerar alguma (Dworkin, 1978, p. 206) – aliás, é precisamente o oposto: para ter sucesso, o controle *precisa* tolerar alguma oposição. Este é o principal problema do direito de resistência quando ele é expressamente reconhecido e enaltecido pelos garantidores da ordem: é preciso se perguntar até onde vai esse elogio à resistência, em que ponto ele termina. O problema de delimitar objetivamente a linha divisória entre o abuso de direito (caso em que a rebelião é injusta e deve ser reprimida) e o seu pleno exercício (caso em que a rebelião é legítima como ato de liberdade) é central para a caracterização de um direito de resistência. À primeira vista, poderia parecer ser um falso problema, pois a tradição política liberal (cerne do direito de resistência) enalteceria as manifestações de liberdade e repudiaria as restrições a essa liberdade, seja na forma de violação de direitos por parte de um governo, seja pelo uso da violência ilegítima por conta de seus opositores. Mas aqui cabe perguntar se essa divisória com base na violência e na violação de direitos não é ela também política.

³⁸ A fonte é O Globo: <http://oglobo.globo.com/rio/manifestodromo-liberaria-vias-vitais-evitaria-caos-no-transito-9593073>.

Tomando a violência (o principal critério de deslegitimação de manifestações políticas) como referência, talvez a forma menos questionável de resistência seja a desobediência civil (justamente por se caracterizar pela não utilização de meios violentos para atingir seus objetivos), que se exemplificou historicamente na luta pelos direitos civis ou pela campanha contra a guerra do Vietnã nos Estados Unidos na década de sessenta – geralmente tida como oposta às ações mais radicais do mesmo período como as do movimento *black power* ou as ações diretas e guerrilhas urbanas que permearam a época na América Latina, na Europa e também nos Estados Unidos. O elemento não violento se mostra como fundamental para a sua caracterização: como afirma Hugo Bedau, o “civil” da desobediência significa que “somente atos *não violentos* podem ser qualificados” como tal, isto é: quando o agente não tenta alcançar seu objetivo nem se utilizando nem ameaçando se utilizar da violência, quando ele não responde com violência nem resiste violentamente no curso de sua desobediência (mesmo quando provocado) e nem mesmo se utiliza dela para se defender das indignidades e brutalidades que geralmente recebem esses atos (Bedau, 1961, p. 656). À não violência, ele acrescenta em sua definição a necessidade de publicidade e consciência para caracterizar uma ação como desobediência civil: “alguém comete um ato de desobediência civil se e somente se ele age ilegalmente, de forma não violenta, e conscientemente com a intenção de frustrar (umas das) leis, políticas, ou decisões de governo” (Bedau, 1961, p. 661).

A desobediência civil se caracteriza por uma afirmação da legitimidade do direito como um todo e da injustiça de determinada lei ou prática (Gargarella, 2007, p. 209). Ela “aceita a legitimidade da estrutura política e das nossas instituições políticas, mas resiste à autoridade moral das leis resultantes” (Harcourt, 2013, p. 46). Ronald Dworkin justifica essa aparente antinomia (a possibilidade jurídica de desobedecer uma norma) na ambiguidade entre o direito como um todo e uma norma específica: a abertura da interpretação da norma. O fundamento da ideia de desobediência civil na sua filosofia jurídica é o de que nem todas as decisões são absolutas e que é possível mais de uma interpretação em determinados casos concretos – o que legitimaria, legalmente, a desobediência a algumas normas em alguns casos. “Os oficiais e juízes podem acreditar que a lei é válida, os dissidentes podem discordar, e ambos os lados podem ter argumentos plausíveis para suas posições” (Dworkin, 1978, p. 208), o que permitiria que os cidadãos no pleno exercício consciente de sua liberdade não obedecessem às normas que consideram injustas – Para Dworkin, nem mesmo com uma decisão da Corte Suprema a desobediência poderia ser absolutamente deslegitimada, pois nem ela poderia deter a

última palavra sobre a Constituição, permitindo uma eventual revisão de seu posicionamento (Dworkin, 1978, p. 212-213).

O vínculo do cidadão é com o direito e não com uma visão particular dele, afirma Dworkin (Dworkin, 1978, p. 214). No entanto, ele deve manter o compromisso com o direito como um todo, pois isso é o que o diferenciaria do criminoso comum (Dworkin, 1978, p. 216). Isso significa que, para Dworkin, se a desobediência por um lado pode ser exercida mesmo contra uma interpretação judicial oficial, isso não significa que o desobediente possa se recusar a ser preso, pois isso deslegitimaria sua ação e não iria contra uma norma específica, mas contra o direito como um todo. Essa aparente contradição está presente também em outros autores da desobediência civil e até mesmo em Henry Thoreau, que também considerava a desobediência civil uma possibilidade de se opor à lei *em defesa do direito* (Thoreau, 2012, p. 9), chegando até a afirmar que o desobediente deveria responder na prisão por seus atos se fosse necessário, pois diante de “um governo que aprisiona qualquer um injustamente, o verdadeiro lugar para um homem justo é também a prisão” (Thoreau, 2012, p. 20). Como afirma Bernard Harcourt, “a desobediência civil aceita o veredito e a condenação à qual o desobediente civilmente se submete” (Harcourt, 2013, p. 46), não importando se é uma prisão arbitrária ou não.

Essa adesão cega e absoluta ao direito (que pode resultar até mesmo na submissão a uma prisão arbitrária), no entanto, não é um consenso entre os pensadores que já se dedicaram ao tema. O melhor exemplo talvez venha do ensaio sobre a desobediência civil escrito por Hannah Arendt no calor dos acontecimentos no início dos anos setenta. Arendt discorda dessa dimensão moral, individual e consciente atribuída à desobediência civil. Para ela, em se tratando de uma ação política, o desobediente civil “nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo” (Arendt, 2008b, p. 55). O fundamento para a desobediência seria de que a lei sempre foi planejada para garantir a estabilidade da sociedade (Arendt, 2008b, p. 72) e, por esta razão, a mudança por meio dela é sempre limitada, condicionada. “A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de uma ação extra-legal” (Arendt, 2008b, p. 73) – a ação política, por excelência. Para Arendt, o compromisso dos cidadãos de obedecerem às leis “provém da suposição de que ele, ou deu seu consentimento a elas, ou foi o próprio legislador; sob o domínio da lei, o homem não está sujeito a uma vontade alheia, está obedecendo a si mesmo” (Arendt, 2008b, p. 75). Ou seja, quando os cidadãos são excluídos do processo decisório ou quando “o povo retirou seu consentimento àquilo que seus representantes, os funcionários eleitos

autorizados, fazem” (Arendt, 2008c, p. 192), então a desobediência civil estaria justificada – e é precisamente nesses momentos que “a tensão interna da lei aparece” (Assy, 2011, p. 93).

No entanto, Arendt também adere à necessidade de a desobediência ser não-violenta para ter legitimidade – o que reforça a tese de que a não-violência seja central para a desobediência civil. Como ela afirma, “de todos os meios que os contestadores civis possam lançar mão para a persuasão e para a dramatização dos problemas, o único que pode justificar a alcunha de ‘rebeldes’ é o meio da violência” (Arendt, 2008b, p. 70). É a não-violência, também para Arendt, o que permite discernir entre a ação política de desobediência e a ação criminosa de grupos minoritários. O desenvolvimento de sua crítica à violência se dá de forma mais abrangente e sistemática em seu ensaio *Sobre a violência*, de 1970. Nele, a autora fundamenta a legitimidade do Estado no *poder* do povo ao afirmar que “é o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis” (Arendt, 2008a, p. 120). Poder, para Arendt, não pode ser resumido à força ou à violência de um governo, ele surge da ação conjunta das pessoas, “corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente quando o grupo se conserva unido” (Arendt, 2008a, p. 123). O poder de um governo existe na medida em que as pessoas sustentam esse governo e lhe dão apoio, quando isso se perde, o poder também se perde. Neste sentido, o povo controlaria os seus governantes, as instituições materializariam o poder do povo e decairiam quando este poder popular deixasse de lhes dar apoio.

Hannah Arendt critica a posição que iguala poder e violência porque, para ela, essa visão confundiria o que seria o “poder do governo”. Nessa concepção, a violência apareceria como último recurso para “manter a estrutura do poder intacta contra indivíduos desafiantes”, se portando como um “pré-requisito do poder e o poder, nada mais [sendo] que uma fachada, uma luva de veludo que, ou encobre uma mão de ferro ou [mostra] pertencer a um tigre de papel” (Arendt, 2008a, p. 125). O que desmentiria essa teoria seria, para ela, o fenômeno da revolução. O sucesso ou o fracasso de uma revolução dependem do poder e não da violência: “num confronto de violência com violência a superioridade do governo sempre foi absoluta”, porém essa superioridade só pode durar “enquanto a estrutura de poder do governo estiver intacta – isto é, enquanto as ordens forem obedecidas e o exército e a polícia estiverem prontos a usar suas armas”. Se não há

mais obediência, “a rebelião não só não é vencida, [como] também os próprios armamentos mudam de mãos” (Arendt, 2008a, p. 126). Neste sentido, a violência é sempre um caminho ruim: se ela coincidir com o poder e obtiver uma maioria ela é desnecessária (o poder se esfacelaria com ou sem violência pela desobediência); se ela não coincidir com o poder, ela será uma tentativa falida de uma minoria histórica tomar o poder. O poder, para existir, necessita de quantidade, enquanto que a violência se baseia em meios de implementação: “a forma extrema do poder é Todos contra Um; A forma extrema da violência é Um contra Todos” (Arendt, 2008a, p. 121).

É interessante perceber, no entanto, que nesse momento da argumentação, Arendt não consegue se livrar da importância da violência em situações revolucionárias. Após admitir que “onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias” logo em seguida afirma que “a desintegração muitas vezes só se torna manifesta na *confrontação direta*; e até mesmo então, quando o poder já está jogado na rua, *é necessário um grupo de homens preparados para esta eventualidade, para recolhê-lo e assumir a responsabilidade*” (Arendt, 2008a, p. 127, minha ênfase). Chega até a afirmar que “sob certas circunstâncias a violência – agindo sem muita conversa ou argumentação e não calculando as consequências – *é a única forma de reequilibrar a balança da justiça*” (Arendt, 2008a, p. 137, minha ênfase). Em outros momentos, porém, insiste em uma suposta ilegitimidade absoluta da violência e na incompatibilidade desta com o poder: “a *violência pode ser justificada, mas nunca será legítima*” (Arendt, 2008a, p. 129, minha ênfase); ou “*poder e violência se opõem*; onde um deles domina totalmente o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em perigo, mas se a permitem seguir seus próprios caminhos, resulta no desaparecimento do poder” (Arendt, 2008a, p. 132, minha ênfase).

O ensaio sobre a violência de Arendt é bastante polêmico e dá abertura para duas leituras antagônicas da relação entre política e violência, apesar de sua insistência de que, mesmo sendo fenômenos distintos, “quase sempre aparecem juntos” (Arendt, 2008a, p. 129). Uma interpretação mais conservadora inseriria Arendt em uma tradição que remete aos gregos e que dispõe em polos antagônicos a política e a violência. A política se apresentaria como a superação da violência, o momento de criação daquilo que alguns chamam de direito, poder, ou civilização (Balibar, 1993, p. 12): a superação da força pelo diálogo e pela discussão. A dicotomia absoluta entre política e violência, no entanto, deslegitima ideologicamente qualquer uso da violência em ações políticas e esconde o caráter eminentemente violento da própria criação e manutenção do sistema político

enquanto tal. A violência, tão repudiada hoje em dia (ao menos, quando realizada por manifestantes), não só é essencial à manutenção da “paz social” e da “ordem pública”, como está presente na própria constituição dessa ordem. A civilização, a ordem política, o direito são *em si mesmos* violentos e reproduzem, voluntariamente ou não, uma estrutura violenta de dominação por meio de diversos tipos de violência. A política nunca se livrou da violência (o que Arendt parece concordar), sendo sempre exigido para a manutenção daquela um último recurso violento a ser usado nos momentos de crise (Žižek, 2008a, p. 31), ainda que, como aponta a autora, a violência nunca tenha sido suficiente para manter o poder³⁹.

Esse é, precisamente, o problema em que incorrem os teóricos da desobediência civil. Ao reafirmarem a tradição liberal do direito de se opor a governos opressivos (apaziguada no conceito de desobediência civil por deslegitimar a violência), é como se eles separassem da cultura burguesa (ou de uma cultura revolucionária, se tomado pelo outro lado) aquilo que concordam e aquilo que discordam, sem perceberem que são fenômenos inter-relacionados. A fórmula “1789 sem 1793” (que propõe uma ação política “democrática” e pacífica sem a “deturpação” violenta, a herança da Revolução Francesa sem lidar com o terror posterior) é, já afirmava Žižek, como o café descafeinado: busca retirar tudo o que é “ruim” e manter tudo o que é “bom” tornando-o “inofensivo” para o organismo (Žižek, 2008a, p. 8). A tentativa de retirar completamente a violência da ação política acaba se revelando extremamente conservadora: em sua idealização da ação, nega as ações efetivamente transformadoras realizadas por sujeitos concretos e históricos e só permite a oposição ao poder que seja “inofensiva”, que não corra o risco de alterar realmente a ordem posta.

Há, no entanto, uma segunda possibilidade de leitura do ensaio arendtiano, essa talvez mais condizente com a totalidade de sua obra. Arendt acerta ao afirmar que o poder se sobrepõe à violência, que quando a perda de autoridade ocorre, a violência é desnecessária. Porém, se desconsiderarmos que a violência pode ser um meio adequado para minar a autoridade governamental, que ela é um fenômeno ligado a processos de mobilização (e que surge, em boa parte, como resposta à violência do Estado), então recairemos em uma deslegitimação da resistência por conta da violência, mas

³⁹ Posição com a qual Slavoj Žižek concorda, inclusive: “Quando um regime autoritário se aproxima da crise final, sua dissolução, via de regra, segue dois passos. Antes do colapso real, acontece uma misteriosa ruptura: de repente, as pessoas percebem que o jogo acabou e simplesmente deixam de sentir medo. Além de um regime perder sua legitimidade, o próprio exercício do poder é visto como uma impotente reação de pânico” (Žižek, 2012c, p. 71)

legitimaremos (paradoxal e tacitamente) a violência do Estado contra os manifestantes. Hannah Arendt não é uma idealista e com certeza não consentia com a absoluta recusa da violência como arma política tendo como resultado a legitimação da violência estatal⁴⁰. Como afirma Richard Bernstein, “Arendt não é utópica. Ela não pensa que no ‘mundo real’ o poder possa prevalecer sem nenhuma violência” (Bernstein, 2013, p. 98), seu ponto é perceber que poder e violência não podem ser identificados e que o poder (positivo por excelência) não pode surgir da violência (negativa por excelência).

Arendt nunca negou que “poder e violência *sempre se relacionam* entre si nas situações políticas concretas” (Duarte, 2009, p. 3) e apesar de insistir constantemente em distinções categóricas (característica de seu “pensamento exagerado”⁴¹), elas devem sempre ser entendidas em seu caráter *relacional*, de modo que o seu rigor ao estabelecer distinções deve implicar no reconhecimento de que, na vida política cotidiana, “o limite jamais é absoluto, mas sempre tênue e sujeito à contaminação e ao deslocamento” (Duarte, 2009, p. 134). Portanto, a distinção entre poder e violência em Arendt, mais do que uma mera condenação reacionária aos movimentos que eventualmente se utilizam da violência, deve ser entendida como um *aviso*, o aviso de que por mais que se utilize da violência em contextos políticos *ela nunca será suficiente e nunca poderá substituir o poder*. Somente a ação coletiva em concerto dos sujeitos envolvidos em um processo de mobilização em grande escala é capaz de solapar a autoridade do sistema vigente. Não se trataria então, para ela, de discutir se a violência é legítima ou ilegítima, mas sim se o poder é legítimo ou ilegítimo (ou melhor, ilegitimamente alegado), posto que a violência é sempre justificável ou injustificável em relação à (i)legitimidade do poder (Duarte, 2009, p. 147).

A violência para Arendt, portanto, é uma questão intrinsecamente *política* (Duarte, 2009, p. 159). Dessa forma, em uma leitura dela contra ela mesma, pode-se afirmar que as ações de resistência que eventualmente se utilizam da violência não devem ser imediatamente condenadas, pois essa condenação clamaria por uma outra violência, dessa vez vinda das forças policiais. Porém, talvez nesse momento devêssemos ir além da distinção arendtiana entre poder e violência e questionar a própria classificação de um ato

⁴⁰ Hannah Arendt estava longe de ser uma pacifista. Se ela prezava por demonstrações políticas sem violência, isso não a impediu de convocar um exército judeu para combater o nazismo alemão na Segunda Guerra Mundial, um exemplo claro de justificação da violência em nome da luta pela liberdade (Bernstein, 2013, p. 96).

⁴¹ Como afirma Richard Bernstein, Arendt “não era apenas uma pensadora independente, mas uma pensadora provocadora. Quando ela lidava com um problema ou um pensador, ela frequentemente escrevia como se houvesse uma, e somente uma, visão correta. E ela tinha opiniões fortes sobre praticamente tudo o que ela discutia” (Arendt, 2013, p. 97).

como violento ou, ainda, perceber que é igualmente política a classificação de uma ação como violenta (isto é, condenável e reprimível aos olhos do Estado). Mais importante então do que a discussão sobre a ação direta de alguns grupos minoritários ser ou não uma manifestação do poder é a discussão sobre a classificação deles como “violentos” em detrimento dos “bons manifestantes”, abrindo margem para as arbitrariedades das organizações de manutenção da ordem. Parece ser precisamente esse o objetivo de Walter Benjamin ao escrever o seu famoso ensaio *Para uma crítica da violência*⁴² de 1921 - com o qual Arendt muito provavelmente teve contato (ela foi responsável pela introdução da obra benjaminiana nos Estados Unidos), mas que curiosamente não faz menção alguma nos seus escritos.

Neste artigo, Walter Benjamin fornece uma das contribuições mais significativas para compreendermos a relação entre direito e política por meio da análise da violência. Benjamin percebe que a utilização de um meio com o objetivo de atingir um fim determinado é a relação fundamental de toda ordem jurídica (Benjamin, 2011, p. 122): no jusnaturalismo os fins justos justificariam os meios (eventualmente violentos) empregados, enquanto que, no juspositivismo, o fim deveria ser julgado com base na adequação dos meios; ambos, porém, compartilhariam da ideia de que fins justos podem ser atingidos por meios justificados e vice-versa (Benjamin, 2011, p. 124). Para analisar a violência, no entanto, seria necessário separar a crítica dos fins da crítica dos meios, pois a violência deve se caracterizar pela sua justificação como meio. O problema surge com a impossibilidade de afirmar se a violência está *a priori* de acordo com o direito quando é exercida, pois para estar de acordo com o direito ela precisa ser justificada, isto é, trata-se de uma sanção que só pode ser afirmada após o fato: “o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção” (Benjamin, 2011, p. 125).

Uma saída possível seria analisar a violência de acordo com os seus fins, se eles teriam ou não um “reconhecimento histórico geral” (Benjamin, 2011, p. 126) e, portanto, uma probabilidade de poderem ser atingidos por meios legítimos. Os que dependem de reconhecimento seriam fins de direito, os que não dependem seriam fins naturais. A

⁴² O trabalho original é intitulado *Zur Kritik der Gewalt*. O termo *Gewalt* em alemão pode significar tanto violência como poder, o que torna difícil a tradução do termo no texto. Na história, inicialmente *Gewalt* foi associada à *potestas* e ao poder político e posteriormente foi sendo utilizada como excesso de força, violência. Neste sentido ambíguo e intraduzível que deve-se ler o termo violência aqui (N. E. em Benjamin, 2011, p. 122).

tendência do direito seria proibir o indivíduo de utilizar a violência para atingir esses fins naturais, pois se eles são historicamente relevantes, o Estado os tornaria fins de direito e preveria procedimentos legais e legítimos para resolver a situação (Benjamin, 2011, p. 126) – a clássica vedação aos indivíduos de fazerem justiça com as próprias mãos. O direito afirmaria que todos os fins naturais colidem com fins de direito, quando perseguidos por meio da violência (Benjamin, 2011, p. 126), pois “um sistema de fins de direito torna-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de maneira violenta” (Benjamin, 2011, p. 127). No entanto, Benjamin afirma que – e essa é a principal contribuição de seu ensaio – a proibição de perseguição de fins naturais por meio da violência é proibida não porque colide com os fins de direito, mas para *garantir o próprio direito* (Benjamin, 2011, p. 127).

A violência fora do controle estatal, portanto, é segundo Benjamin *em si mesma perigosa*, independentemente de seus fins. O poder jurídico identifica neste desafio uma *ameaça* e “hoje sabemos até que ponto este sentir-se ameaçado (ou melhor, este apresentar-se como ameaçado) pode levar os detentores do poder a utilizar uma carga de violência inimaginável” (Seligmann-Silva, 2009, p. 3). Dessa forma, afirma Benjamin, “o Estado reconhece uma violência cujos fins, enquanto fins naturais, ele às vezes considera com indiferença, mas em caso sério (...) com hostilidade” (Benjamin, 2011, p. 129). Benjamin encontra na greve geral um exemplo dessa relatividade da violência, mas é possível estender a reflexão para as manifestações políticas que se inserem nos limites do aceitável e do inaceitável em uma democracia, como o direito de resistência. Quando a greve geral toma grandes proporções (a ponto de poder ser considerada revolucionária), “o Estado a classifica como *abuso (Missbrauch)*, ou seja, como uma ameaça ao Estado de direito) e apelará para *decretos especiais*” (Seligmann-Silva, 2009, p. 4) para manter a situação como está, pois o direito de greve não teria sido pensado para ser exercido “dessa maneira” (Benjamin, 2011, p. 129).

Para Benjamin, a violência não é encarada da mesma forma pelo Estado e por aqueles que se manifestam (no seu exemplo, pelos trabalhadores grevistas): por um lado, o Estado permite a greve (não violenta) e tem o poder de declará-la ilegal (caso passe a ser violenta), ao passo que os manifestantes acreditam ter uma espécie de “direito à violência (*Gewalt*)⁴³”, um direito de usar a força (política ou física) para reivindicar suas demandas (Bernstein, 2013, p. 50), possibilitando ao Estado reconhecê-la como legítima

⁴³ Aqui fica evidente a ambiguidade do termo *Gewalt*, que hora pode ser traduzido como violência, ora deve ser traduzida como força ou poder.

ou violenta e, nesse caso, reprimi-la com a sua própria violência (sancionada, reconhecida, legítima) (Avelar, 2011, p. 89). O crucial, então, seria estabelecer a linha divisória entre o “uso” e o “abuso” do direito de greve, uma linha objetiva prevista em lei que regulasse tanto a ação dos manifestantes como do Estado, mas a grande questão é que *essa decisão cabe, no fim das contas, ao próprio Estado, justamente aquele que se sente ameaçado*: “quando deixados falar por si, os Estados têm poucos problemas em distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo da violência: o uso da força é legítimo porque é legitimado (pelo Estado)” (De La Durantaye, 2009, p. 338-339).

Percebe-se, então, que não há uma divisão *a priori* entre a violência legítima e ilegítima, mas sim uma *disputa pela sua sanção*, pela possibilidade de considerá-la legítima. É nesses casos limites, na passagem do uso aceitável de um direito e sua possibilidade de desestabilizar a ordem jurídica, que o direito torna-se violência (em ambos os sentidos, tanto o direito de manifestação passa a ser encarado como violento pelo Estado como o direito estatal passa de mero direito para violência em forma de direito). E é aqui que a “faceta de preservação interna do ordenamento se vê diante da violência como método de autoproteção, revelando uma espécie de núcleo violento no interior do próprio ordenamento” (Vieira, 2012, p. 83).

A greve geral é tida como perigosa pelo Estado, não pelos fins que busca, mas porque ela pode resultar na *criação de um direito novo*, “ela é capaz de fundamentar e modificar relações de direito” (Benjamin, 2011, p. 130). Em contraposição a isso, surge uma outra violência, com uma função diametralmente oposta: a função de *manutenção do direito posto*, a violência estatal utilizada (de forma sancionada) para manter a ordem (Benjamin, 2011, p. 132). Essa violência, no entanto, não pode agir “senão como antecipação de uma violência virtual, possível, futura, que viria a derrotá-la e instalar outra legalidade” (Avelar, 2011, p. 90). Ela é sempre uma espécie de exercício de clarividência: apesar de não ser possível afirmar no momento da ação o seu resultado (a criação ou não de um novo direito), a manutenção da lei prefere não se arriscar e lança mão da violência⁴⁴ (Avelar, 2011, p. 90).

A análise começa a se complicar, porém, quando Benjamin afirma que mesmo essa divisão não é tão clara. Se por um lado é possível perceber uma tensão entre a violência da tentativa de alterar o direito posto e a da manutenção desse mesmo direito,

⁴⁴ Como bem afirma Alain Badiou, “o Estado não se funda sobre o vínculo social, que ele exprimiria, mas sobre a des-vinculação, que ele interdita. Ou, mais precisamente ainda, que a separação do Estado resulta menos da consistência da apresentação do que do perigo da inconsistência” (Badiou, 1996, p. 93, grifos no original).

ele afirma que há a possibilidade de ambas se apresentarem juntas: o caso da polícia. Na violência policial, Benjamin afirma, “está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém” (Benjamin, 2011, p. 135), pois não se pode dizer que a polícia aja sempre para aplicar o direito posto, nem que simplesmente crie um novo direito. A polícia não pode ser considerada meramente uma “função administrativa de aplicação da lei” (Agamben, 2000b, p. 104) porque em muitas ocasiões, ela é *criadora* do direito, isto é, transgride a norma posta (que supostamente deveria ser mantida) e impõe uma norma nova própria, ainda que precária e específica ao caso concreto – como quando realiza revistas, prisões e apreensões ilegais. No entanto, quando a polícia excede suas limitações – quando mata, quando prende indevidamente, quando revista sem motivo, quando abusa da autoridade, etc., quando age na “área de indistinção entre violência e direito” (Agamben, 2000b, p. 104) –, ela o faz para a manutenção do próprio direito. Ela transgride a ordem para manter a própria ordem.

Para Benjamin, “a polícia seria a violência legalizada que, no entanto, não está circunscrita dentro de nenhum direito. Ela é a voz da lei, mas não se deixa circunscrever por ela. Tem a função de manter a lei, mas o faz, ‘em incontáveis casos’, fora da lei existente, instalando outra lei” (Avelar, 2011, p. 92). Como afirma Agamben, a polícia “sempre está operando num estado de exceção” (Agamben, 2000b, p. 104), sempre age na suspensão do direito (na sua aplicação da “força-de-lei”). Sua essência está no fato de que o “direito” da polícia assinala o ponto em que “o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer custo” (Benjamin, 2011, p. 135) – e, ao ter que escolher entre não manter a ordem por não exceder o direito ou manter a ordem por meio desse excesso, não tem dúvidas em escolher a segunda opção. É por esse motivo que a polícia “intervém ‘por razões de segurança’ em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara” (Benjamin, 2011, p. 136), podendo assim manter os cidadãos sob controle (Seligmann-Silva, 2009, p. 5). É essa, por sinal, a natureza fundamentalmente excepcional da polícia que se revela diariamente em casos de conduta arbitrária, como o exemplo do jornalista da Carta Capital que estava cobrindo os protestos de Junho, do ano passado e foi preso por

portar vinagre⁴⁵ ou de Rafael Braga Vieira, morador de rua e único preso resultante das manifestações de Junho que estava portando pinho sol⁴⁶.

A violência da manifestação, portanto, não é tão objetiva (nem objetivável) quanto parece, pois é sempre relativa à sanção estatal. Com isso, pode-se dizer que Benjamin já havia lançado as bases para uma crítica à desobediência civil quando afirmou em seu ensaio de 1921 que a resistência seria “totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, [atacasse] apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder [*Macht*]” (Benjamin, 2011, p. 133). Por isso a desobediência não deve ser “civil”, mas sim, como propõe Bernard Harcourt, deve ser uma *desobediência política*, que não desobedeça somente a estrutura civil das leis e instituições políticas, *mas a própria ordem política enquanto tal* (Harcourt, 2013, p. 47) – proposta que ele, inclusive, compara à atitude crítica foucaultiana (Harcourt, 2013, p. 53).

Um problema persiste, no entanto: em termos objetivos, o que fazer com o direito, ou, mais especificamente, com o direito de resistência? Se o negamos como direito, corremos o risco de deslegitimar ainda mais a resistência (além de recair em um certo idealismo de que é possível agir “fora” do direito ou das relações de poder). Se tentamos reivindicá-lo, podemos acabar legitimando a sua própria repressão quando a ordem se sentir ameaçada e afirmar que está transgredindo os seus limites. Olympe de Gouges, sufragista francesa contemporânea à revolução de 1789, nunca esteve tão certa ao afirmar que os direitos “só tem paradoxos a oferecer” (Douzinas, 2000, p. 21).

3.3 Os paradoxos dos direitos

Entre direitos iguais, quem decide é a força

KARL MARX, *O CAPITAL*

⁴⁵ A fonte é a Carta Capital: <http://www.cartacapital.com.br/politica/em-sao-paulo-vinagre-da-cadeia-4469.html>. O vídeo da apreensão e da manifestação do delegado também podem ser conferidos on-line: <http://www.youtube.com/watch?v=5w1fxiXdbw>.

⁴⁶ A fonte é a Folha de S. Paulo: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/12/1380488-catador-e-o-primeiro-condenado-apos-onda-de-manifestacoes.shtml>.

O direito de resistência⁴⁷ como direito juridicamente assegurado surge pela primeira vez nas Declarações de direitos do século XVIII como um dos princípios constitutivos do que posteriormente seria chamado de constitucionalismo (Gargarella, 2007, p. 215). A Declaração de Independência americana de 1776 garantia “o direito do povo de alterar ou abolir” o governo caso seu comportamento fosse violador da liberdade, da vida e da procura da felicidade, dentre outros direitos naturais auto-evidentes⁴⁸, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada pela Assembleia Nacional francesa em 1789, assegurava em seu art. 2º os direitos à “liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão”⁴⁹ como direitos fundamentais a todos os seres humanos. Apesar de a ideia de um “direito de resistência” ser mais antiga, podendo ter seu surgimento já percebido no *jus resistantiae* da Idade Média⁵⁰, foi só a partir das revoluções liberais setecentistas que a “resistência à autoridade injusta” se consolidou como direito natural assegurado a todos os povos (Gargarella, 2007, p. 213).

A suposta existência de uma ordem normativa superior (segundo a qual alguns direitos seriam inalienáveis e naturais a todos os seres humanos) foi o combustível ideológico da Revolução Francesa e da Revolução Americana e o direito de resistência se manifestava como a saída para um povo cujos direitos naturais eram violados. Talvez o nome mais influente nesses processos revolucionários tenha sido o do filósofo inglês John Locke, segundo o qual “o direito do povo à resistência é legítimo tanto para defender-se da opressão de um governo tirânico como para libertar-se do domínio de uma nação estrangeira”⁵¹ (Mello, 2006, p. 88). Para ele, quando um governo cometia uma “cadeia de abusos” e era incapaz de garantir o caráter inalienável de certos direitos básicos ao seu povo, ele perdia a autoridade e poderia ser destituído (Gargarella, 2007, p. 219). Inclusive, o julgamento de que uma situação de injustiça estava presente caberia ao

⁴⁷ A distinção entre desobediência civil, direito de resistência e direito de revolução às vezes se dá pelo grau de oposição a um governo (oposição à normas específicas, oposição ao direito como um todo e derrubada do direito posto e instauração de uma nova ordem). Na prática, porém, sua distinção não parece ser muito útil e originalmente o direito de resistência e de revolução se confundiam. Dessa forma, não prezei por distingui-los no decorrer do trabalho, ainda que por vezes os autores citados o façam. Ainda, como lembra Costas Douzinas, “a resistência precede a revolução; mas considerações normativas raramente distinguem ambas” (Douzinas, 2014, p. 86) e “a revolução é o passo seguinte da resistência. O direito à revolução não existe independentemente, portanto, nem é independente. Ele aparece historicamente como (direito à) resistência” (Douzinas, 2013, p. 83-84).

⁴⁸ A Declaração de Independência americana de 1776 original está disponível em: <http://goo.gl/Xzhaba>.

⁴⁹ A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 está disponível em: <http://goo.gl/kWsHPV>.

⁵⁰ O *jus resistantiae* medieval era utilizado por nobres e lordes para retirar tiranos do poder e reestabelecer os governantes legítimos, mas não tinha como objetivo promover um governo democrático. Isso só foi possível com as revoluções francesa e americana, que trouxeram a igualdade e a resistência como dupla fundamentação do direito (Douzinas, 2014, p. 89).

⁵¹ Locke desenvolve sua doutrina da resistência para justificar a deposição de Jaime II por Guilherme de Orange e pelo parlamento na Revolução Gloriosa inglesa de 1688 (Mello, 2006, p. 82).

próprio povo: se as pessoas nasciam livres e iguais, a decisão sobre a gravidade dos conflitos em jogo e a justificação da resistência só poderia ser tomada pelo próprio cidadão (Gargarella, 2007, p. 222).

O pensamento de Locke se deu em um tempo histórico no qual as revoluções francesa e americana ainda não tinham acontecido e o período posterior aos eventos revolucionários já começava a apresentar problemas para a sua teorização. Os regimes liberais instaurados não poderiam tolerar revoluções contra eles próprios, ainda mais com base no direito de resistência, sua própria criação, o que evidenciou uma série de contradições do pensamento iluminista. Quando Locke fala em direito de resistência, por exemplo, é bastante claro a quem ele se dirige. Para ele, a finalidade que fundamenta todo governo civil é a proteção da propriedade (Mello, 2006, p. 87) e são os proprietários o modelo a partir do qual ela pensa o homem (e o povo, coletivamente) em abstrato. Para Locke, portanto, seria impensável que classes não proprietárias (como os escravos) tivessem algum tipo de direito à resistência, pois eles seriam incapazes de uma ação política racional dessa natureza (Douzinas, 2014, p. 87). O direito de resistência em Locke era somente uma forma de proteger a propriedade e não deveria ser expandido para outras situações (Douzinas, 2014, p. 87-88)⁵². Dessa forma, ao mesmo tempo em que enaltecia um direito abstrato do povo de destituir um governo opressivo, Locke afirmava que essa resistência tinha de ser fundamentada em determinadas violações de direitos para ter legitimidade (Gargarella, 2007, p. 219), senão correria o risco de que aqueles que o direito de resistência não contemplava (tidos como “aproveitadores”) o reivindicassem.

Foi Kant quem acabou formulando a proposta para os novos governos lidarem com a resistência e a desobediência: para ele, simplesmente não deveria haver um “direito” de resistência. Kant abordou de forma paradoxal as revoluções do seu século. Ao mesmo tempo em que ficou bastante entusiasmado com a Revolução Francesa, repudiava qualquer possibilidade de um direito de resistir ou de qualquer desobediência à lei, devendo, para ele, a repressão à desestabilização da ordem se dar de forma absoluta, mesmo se o governo fosse injusto ou despótico (Douzinas, 2014, p. 89-90). Para Kant, “a lei é a mais alta expressão da ‘vontade geral’; não existe nenhuma fonte superior para legitimar a sua derrubada” e reconhecer um direito de resistir ao direito iria de encontro a esse pressuposto: “o trabalho da lei é justamente afastar, banir e prevenir a revolução” (Douzinas, 2014, p. 91). No entanto, ao passo em que Kant negava a possibilidade de um

⁵² Se hoje pensarmos que o direito de resistência foi inventado para proteger a propriedade, não parece mais tão incompreensível que ele seja reprimido para deixá-la intacta.

direito à revolução (ou à resistência), a revolução propriamente tinha, paradoxalmente, um papel fundamental em sua filosofia. Nos escritos simultâneos à Revolução Francesa, por exemplo, ele afirmava a inevitabilidade e o significado da revolução com base em sua concepção teleológica de história, que tinha na emancipação da humanidade seu motor. Para ele, a Revolução Francesa era mais do que um ato de libertação do povo francês, era um passo à frente dado por toda a humanidade rumo à sua emancipação (Douzinas, 2014, p. 91).

Por um lado, a subversão da ordem e a desobediência ao direito eram inadmissíveis, por outro, as revoluções representavam o progresso humano. O que pode parecer contraditório se explicava pela distinção entre a realidade e a norma: a obediência ao direito, para Kant, era absoluta, mas se uma revolução derrubasse o regime e instaurasse outro direito em seu lugar, com ele cairia o dever de obediência ao antigo regime e surgiria um novo dever perante a ordem instaurada, pois “a nova constituição merecia a mesma obediência e proteção que a ordem que ela derrotou” (Douzinas, 2014, p. 97). A obediência deveria ser sempre absoluta, mas caso a norma fosse desobedecida e em seu lugar fosse estabelecida outra norma, obedecer à antiga ordem é que seria contraditório. Dessa maneira, Kant passava a resistência do mundo do direito ao mundo dos fatos e acabava lidando de forma muito mais realista com o problema do que Locke, que esbarrava nos limites e nas condições de seu exercício. Com Kant, o direito de resistência é sempre proibido, até que ele resulte na ruptura da ordem e o novo direito instaurado o reconheça retroativamente como legítimo para ter derrubado a antiga lei e torne ilegítima qualquer tentativa de derrubar a nova ordem estabelecida.

A postura kantiana de repudiar a resistência, em termos normativos, acabou sendo a postura adotada pelos revolucionários franceses na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1793, que suprimiu a resistência do rol de direitos naturais no seu art. 2º e que estabeleceu claramente no art. 10 que “todo cidadão preso ou chamado pela autoridade da lei, deve obedecer instantaneamente; ele se torna culpável pela resistência” – ainda que no último artigo da Declaração reconhecesse o direito à insurreição contra um governo que violasse os direitos do povo como “o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos direitos”⁵³. Ao mesmo tempo em que a revolução precisava se legitimar (legitimar o direito de resistência que a fundamentou), ela passava a se preocupar com a sua própria manutenção e com a necessidade de obediência à nova ordem. Dessa forma, a Declaração de 1793 começou a enfraquecer esse direito ao ativá-lo tão somente em

⁵³ A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1793 está disponível em: <http://goo.gl/a9yUjz>.

relação a uma lista específica de direitos (os direitos naturais inalienáveis) e não a qualquer outra injustiça.

Costas Douzinas afirma que é nesse momento que os direitos teriam “começado sua longa mutação de máximas revolucionárias em amparos da ordem estabelecida” que culminou na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU de 1948⁵⁴ (Douzinas, 2013, p. 83). Na Declaração atual, não há qualquer menção ao direito de resistência, pelo contrário, seu preâmbulo afirma que a finalidade dos direitos humanos é prevenir rebeliões contra governos tiranos, seu art. 30 proíbe atos que “busquem a destruição de qualquer dos direitos e liberdades” estabelecidos nela e seu art. 8º prevê que em casos de violações de direitos, deve-se procurar o tribunal nacional competente, e não se insurgir contra a injustiça. Hoje, para a esmagadora maioria dos teóricos do direito constitucional, não há qualquer direito de resistência (na pior das hipóteses concorda-se com a limitada possibilidade de desobediência civil) e a única saída para violações de direitos humanos e de direitos fundamentais são as cortes constitucionais ou as cortes de direitos humanos.

O idealismo alemão, no entanto, se é culpado de certa forma pelo apaziguamento do direito de resistência e seu potencial insurrecional, também teve o efeito reverso, principalmente com Hegel. Hegel repudiava o direito à desobediência e à resistência em termos semelhantes aos de Kant, mas, de certa forma, invertia a ênfase da relação entre direito e fato ao legitimar a revolução em termos de necessidade histórica (Douzinas, 2014, p. 93). Hegel afirma que “o direito de resistência é parte do processo histórico concreto, mas não um direito baseado na lei. O espírito do mundo de Hegel se revela na história humana e está acima do direito estatal” (Douzinas, 2014, p. 94). Assim sendo, a legitimidade da rebeldia não derivaria de uma previsão da norma legal, “mas das condições históricas concretas” (Douzinas, 2014, p. 94). Para Hegel, em oposição a Kant, a rejeição de “um direito à resistência baseado na lei não detém o direito da história de derrubar completamente a ordem legal” (Douzinas, 2014, p. 94) e a dialética hegeliana aplicada à revolução significa que, quando bem sucedida, ela “deleta o registro legal, transformando a criminalidade em legalidade, crime em direito, o criminoso em herói (...); na revolução, a realidade nega o que a lei ordenou” (Douzinas, 2014, p. 99).

Isso é o que Costas Douzinas chama de *força normativa do real*: “ela retroativamente oblitera a posição legal anterior bem como as condições que levaram a ela. A força da lei é negada *ab initio*, a temporalidade linear é revelada e revertida”

⁵⁴ A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 está disponível em: <http://goo.gl/lyNp43>.

(Douzinas, 2014, p. 99). O rebelde criminoso da antiga ordem passa a ser o herói da nova: “se alguém é um grande criminoso ou herói é decidido pelo resultado da rebelião. O *é* inverte o *deve ser*” e isso, inclusive, legitima retroativamente a sua atividade que antes era tida como criminosa, pois “os rebeldes são heróis não somente após a vitória; eles eram os heróis o tempo todo, mesmo quando eram tratados como criminosos” (Douzinas, 2014, p. 98). Para Hegel, portanto, o direito de se rebelar contra o governo não é um direito positivável, pois ele sempre “vai ter sido o exercício de um direito que determinou os eventos posteriores. O direito à revolução vai ter sido um direito fundacional mesmo quando ele foi rejeitado” (Douzinas, 2014, p. 99). Toda rebelião é (ou melhor, vai ter sido) um exercício de um direito, quando bem sucedida (Douzinas, 2014, p. 100).

Essa potencialidade de a realidade se sobrepor às previsões normativas (como acontece nos processos revolucionários) fascinava Hegel. Ele se entusiasmou com as revoluções do seu tempo (americana, inglesa, francesa, holandesa, etc.) e, diferentemente dos seus antecessores, também com os movimentos de libertação da escravidão, como o do Haiti (Douzinas, 2014, p. 94). Inclusive, foi desses movimentos de libertação da escravidão que ele tirou inspiração para desenvolver sua dialética do Senhor e do Escravo e sua teoria do reconhecimento (Buck-Morss, 2011, p. 143). Hegel, no entanto, era uma exceção na filosofia de seu tempo, pois toda vez que as teorias iluministas eram postas em prática, “os promotores das revoluções políticas acabavam tropeçando no fato econômico da escravidão”, demonstrando uma clara contradição do pensamento liberal revolucionário (Buck-Morss, 2011, p. 137). Locke, por exemplo, falava da escravidão como metáfora para a tirania política, mas era acionista da Real Companhia Africana, envolvida na política colonial americana na Carolina e claramente considerava a escravidão uma instituição legítima: “a liberdade britânica significava a proteção da propriedade privada e os escravos eram propriedade privada” (Buck-Morss, 2011, p. 135). Como afirma Susan Buck-Morss, “apesar de a abolição da escravatura ser a única consequência logicamente possível da ideia de liberdade universal”, elas não foram resultado automático das revoluções liberais (Buck-Morss, 2011, p. 138).

A abolição da escravidão só veio a acontecer pela ação dos próprios escravos e não pela bondade dos revolucionários beneficiários dela. O epicentro dessa luta foi a colônia francesa de Saint-Domingue, hoje conhecida como Haiti. Os haitianos conquistaram sua liberdade por meio de uma revolta violenta em 1791 e, por meio da luta armada, em 1794 “convenceram” os franceses a reconhecer a abolição da escravidão na ilha e a universalizar a abolição em todas as suas colônias. Quando Napoleão assumiu o

governo francês ainda tentou reestabelecer a escravidão na colônia, fazendo com que em uma nova revolta, em 1804, o povo haitiano conquistasse sua independência (Buck-Morss, 2011, p. 138). “Os jacobinos negros de Saint-Domingue”, como eram conhecidos, enfrentaram a metrópole e realizaram ativamente o objetivo iluminista da liberdade humana, “parecendo oferecer prova de que a Revolução Francesa não era simplesmente um fenômeno europeu, mas um evento com implicações históricas de alcance mundial” (Buck-Morss, 2011, p. 139). Como afirma Žižek, os ex-escravos haitianos entenderam os lemas revolucionários franceses de forma mais radical que os próprios franceses ao ignorar todas as “restrições implícitas que abundavam na ideologia do Iluminismo” (Žižek, 2011b, p. 98). Isso se evidenciou no episódio paradigmático em que os haitianos entoaram a Marselhesa, o hino revolucionário francês, ao enfrentar as tropas napoleônicas, provando que os haitianos eram “mais franceses” do que os próprios franceses (Žižek, 2011b, p. 99), pois levavam a ideologia revolucionária a um ponto que os franceses não poderiam suportar, afinal, “o desenrolar de uma lógica da liberdade nas colônias ameaçava decompor toda a estrutura institucional da economia escravagista que sustentava uma porção substancial da burguesia francesa” (Buck-Morss, 2011, p. 140).

Episódios como o da Revolução Haitiana parecem reforçar a crítica dos direitos humanos realizada por diversos autores e já iniciada com Marx na sua denúncia de incompatibilidade entre o *citoyen* abstrato e o *bourgeois* concreto, o “verdadeiro” sujeito de direitos do iluminismo (Marx, 2010, p. 41). A figura do “homem” genérico seria, na verdade, a figura do homem branco e proptietário (Douzinas, 2000, p. 97). Dentre as críticas, talvez a de maior impacto tenha sido a realizada por Hannah Arendt, que em seu *Origens do totalitarismo*, ao se deparar com a realidade dos povos sem Estado da Europa, já afirmava que nenhum paradoxo da política contemporânea era tão “dolorosamente irônico” quanto a discrepância entre os “esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum” (Arendt, 2012, p. 383). Arendt parecia prenunciar a realidade que atormentaria todo o século XX, que, apesar de uma verdadeira obsessão pelos direitos humanos, foi palco das suas mais bárbaras violações, dentre elas “duas guerras mundiais, um número enorme de guerras locais e inumeráveis atrocidades e desastres humanitários” (Douzinas, 2000, p. 9), isso sem mencionar o próprio holocausto.

Para a autora, o problema dos direitos humanos residiria na distinção entre direitos do homem e direitos do cidadão, pois quando alguém não era cidadão de algum Estado,

acabava não tendo, na prática, nenhum direito reconhecido: “os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis (...) sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano” (Arendt, 2012, p. 399). Como afirma Giorgio Agamben – cuja crítica aos direitos humanos se ampara na de Arendt –, os direitos “só são atribuídos ao ser humano até o grau em que ele ou ela são a pressuposição efêmera (e, na realidade, a pressuposição que nunca deve vir à tona como tal) da cidadã ou do cidadão” (Agamben, 2000a, p. 21). Quando alguém perde seu *status* político, quando o homem não é nada mais que um homem, quando mais precisaria dos direitos “inatos e inalienáveis” de todas as pessoas, é nesse momento que ele “perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante” (Arendt, 2012, p. 409). Eles já não pertencem mais a nenhuma comunidade (Arendt, 2012, p. 402).

Os direitos humanos pressupunham que eles não poderiam ser deriváveis de outros direitos ou leis reconhecidos por alguma autoridade, eles eram fruto direto da mera existência de qualquer pessoa. Por essa razão, “julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protegê-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles” (Arendt, 2012, p. 396). Eles foram pensados para serem independentes de qualquer governo (sendo possível, inclusive, utilizá-los contra esses mesmos governos quando necessário), “mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (Arendt, 2012, p. 397) – e é essa necessidade fundamental de pertencer a uma comunidade política que fundamenta o que Arendt chamou de “direitos de ter direitos” (Arendt, 2012, p. 403). No entanto, não parece ser um tanto contraditório que dependamos tanto de Estados e das Organizações Internacionais para a defesa dos direitos humanos se eles foram criados, justamente, com o intuito de defender as pessoas dessas mesmas instituições (Douzinas, 2000, p. 13)? A questão dos direitos humanos não deveria ser o reconhecimento ou não por uma determinada ordem ou instituição, a questão dos direitos humanos deveria ser se eles servem ou não para a efetivação de suas próprias promessas. Se reiteramos a necessidade de haver o reconhecimento dos direitos, encaramos que aqueles que têm seus direitos sistematicamente negados são vítimas impotentes e precisam de algum tipo de proteção supra-estatal, e não que eles possam, por suas próprias ações, reivindicá-los.

Aqui deveríamos retornar ao caso da Revolução Haitiana. A libertação da escravidão, com toda a certeza, não teria acontecido se dependesse da boa vontade dos franceses em obedecer suas próprias previsões universais. Ainda assim, foi à própria

universalidade e abstração dos direitos do homem e do cidadão que os revolucionários haitianos recorreram para reivindicar sua liberdade. Episódios como o da Revolução Haitiana parecem lançar uma luz sobre o problema dos direitos humanos e da luta por direitos (e dentre eles, o direito de resistência): se, por um lado, ela não nos permite continuar com a crença inocente de que a previsão abstrata de direitos significa sua aplicação, por outro ela revela que a reivindicação política desses direitos abstratos pode ser bastante efetiva. O que eles evidenciam é que ideais abstratos emancipatórios (como inegavelmente são os do iluminismo), não são mera “falsificação” da realidade, são a *própria condição de possibilidade de processos emancipatórios reais e concretos*: “foi a ‘liberdade formal’ burguesa que pôs em marcha o processo de demandas e práticas políticas ‘materiais’, do sindicalismo ao feminismo” (Žižek, 2011b, p. 64). A liberdade é condição da libertação, é preciso se perceber como essencialmente livre para afirmar que a servidão real é uma corrupção da liberdade e lutar para que essa liberdade se concretize, “a exigência de liberdade real só pode surgir a partir de minha ‘liberdade formal’” (Žižek, 2011b, p. 121). Quando se exige um direito formalmente e abstratamente reconhecido, mas que não foi pensado para incluir certos grupos sociais (como já foi o caso dos escravos, das mulheres, dos imigrantes para citar apenas alguns exemplos), estamos claramente diante do que Rancière chamou de política, isto é, quando um grupo não reconhecido enquanto tal discorda da distribuição estético-política de uma ordem policial.

Em seu ensaio *Quem é o sujeito dos direitos humanos?*, Jacques Rancière apresenta uma proposta mais concreta de como devemos lidar com os direitos humanos sem recair nem em um otimismo (que não percebe a realidade de violações existentes e a incapacidade ou falta de interesse das organizações internacionais em resolvê-las), nem em um fatalismo (que desconsidera absolutamente os direitos humanos como armas de reivindicação da luta política). Rancière se utiliza de outro exemplo paradigmático de conflito entre exclusão e universalidade de direitos para fundamentar sua proposta: a luta das feministas sufragistas francesas representada por Olympe de Gouges e sua Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã de 1791⁵⁵. A Declaração buscava reconhecer a mulher como portadora dos mesmos direitos e deveres políticos reconhecidos aos homens e em seu art. 10 fazia a famosa afirmação de que “a mulher tem o direito de subir à guilhotina; ela deve ter igualmente o direito de subir na tribuna”. Ela foi rejeitada pela Convenção Nacional na época e somente em 1945, mais de 150 anos depois, as mulheres francesas

⁵⁵ A Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã escrita por Olympe de Gouges está disponível em: <http://goo.gl/fPnD4s>.

puderam finalmente votar e serem eleitas em pleitos nacionais. Rancière afirma que as mulheres francesas fizeram uma afirmação dupla com sua Declaração: “elas demonstraram que eram privadas dos direitos que elas tinham graças à Declaração de Direitos” ao mesmo tempo em que, “por meio de sua ação pública, que elas *tinham* os direitos negados a elas pela constituição, que elas poderiam *encenar* esses direitos”, ou seja, “*elas agiram como sujeitos que não tinham os direitos que tinham e que tinham os direitos que não tinham*” (Rancière, 2010b, p. 69, minha ênfase).

Como afirma Rancière, essa posição paradoxal se dá porque a Declaração de Direitos, em sua proposta de universalidade, “afirma que todos os homens nascem livres e iguais, e com isso levanta a questão sobre a esfera de implementação desses predicados” (Rancière, 2010b, 68), sendo a política a responsável por definir a linha divisória entre o “homem” sem direitos e o “cidadão” pleno. A Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã não poderia ser mais política nesse sentido. Ao mesmo tempo em que denunciava que as mulheres estavam excluídas da cidadania prevista (que não tinham os direitos que tinham), no próprio ato de reivindicar a cidadania se revelavam cidadãs (mostrava que os direitos que não tinham). Elas afirmavam ser “arbitrariamente privadas dos direitos que a Declaração atribui aos membros da nação francesa e da espécie humana sem discriminação” ao mesmo tempo em que exerciam, por sua ação, “os direitos de cidadãs que a lei recusava a elas” (Rancière, 2006, p. 61). Ter ou não ter direitos não é, portanto, uma questão de reconhecimento da ordem policial (dos Estados, das Organizações Internacionais), *é uma questão política por excelência*. Dessa forma, a ideia arendtiana de pessoas que não têm direitos (e por isso precisam de um “direito de ter direitos”) acaba reduzindo esses sujeitos e não encarando-os como sujeitos políticos aptos a reivindicar esses mesmos direitos que lhes são negados. Para Rancière, se não compreendermos essa dimensão estritamente política dos direitos humanos eles se tornam *direitos humanitários*, isto é, “os direitos daqueles que não podem demandá-los” (Rancière, 2010b, p. 72) e que dependem da ajuda externa para socorrê-los.

Para Rancière, portanto, “homem” e “cidadão” são sujeitos políticos e, como tal, não são coletividades definidas, mas nomes excedentes que a partir da política se define quem está ou não incluído. Correspondentemente, liberdade e igualdade não são predicados pertencentes aos sujeitos, são também predicados políticos abertos à disputa “sobre o que eles significam, a quem eles concernem e em que casos” (Rancière, 2010b, p. 68). Os direitos humanos são os direitos “daqueles que fazem algo com essa inscrição” (Rancière, 2010b, p. 68) e quando pessoas apresentam desacordo sobre a negação de

direitos que elas sofrem, elas “efetivamente têm esses direitos” (Rancière, 2010b, p. 71). Os sujeitos dos direitos humanos não existem *a priori* porque eles são sujeitos políticos, envolvem o processo de subjetivação política, isto é, a *afirmação de uma identidade que não é reconhecida pela ordem policial, mas que no ato de sua manifestação se constitui enquanto subjetividade*. Os sujeitos políticos é que são os sujeitos dos direitos humanos porque o reconhecimento ou não dos direitos humanos não se dá por bondade das organizações internacionais (o “direito humanitário”), mas sim na concreta exigência política por parte daqueles que sofrem as violações de direitos (no momento em que se reconhecem como sujeitos dos direitos humanos). Por isso, os sujeitos políticos “são sempre definidos por um intervalo entre identidades, sejam essas identidades determinadas pelas relações sociais ou categorias jurídicas” (Rancière, 2006, p. 58-59).

Os direitos humanos, dessa forma, devem ser encarados como “uma mentira presente que pode ser parcialmente verificada no futuro” (Douzinas, 2000, p. 97) e se tornam efetivos ao motivar indivíduos e grupos a resistir à sua própria violação. Eles existem na “lacuna entre a natureza ideal e a lei, pessoas reais e abstrações universais” (Douzinas, 2000, p. 145) que somente a atividade política pode preencher. Direitos são fundados no discurso e não em alguma essência ou natureza humana: direitos humanos são aqueles que afirmamos serem direitos humanos e que na prática confirmamos sua universalidade (Douzinas, 2000, p. 371). Os direitos passam a existir não porque são previstos pela ordem, eles existem porque, concretamente, sujeitos afirmam serem portadores deles e na ação prática alteram a ordem a tal ponto que ela é obrigada a reconhecê-los – na mais radical das hipóteses, porque ela foi derrubada e a nova ordem os reconhece. O que define a existência ou não dos direitos, paradoxalmente, é a política e não o direito em si: mesmo que o direito os negue, eles podem existir, ou melhor, terem existido no momento de sua reivindicação que em um momento posterior foi reonhecido.

Quando olhado por esse ângulo, o direito de resistência passa ganhar contornos interessantes que superam os problemas iniciais de legitimação e condicionamento. O direito de resistência opera da mesma forma que os outros direitos: é no seu próprio exercício que ele se configura como um direito, ainda que não haja qualquer positivação ou reconhecimento por parte da ordem. O que importa é que se afirma haver um direito de resistência, afinal, sua existência ou não é produto da disputa política. Porém, mais do que somente mais um direito, o direito de resistência se revela como uma espécie de *metadireito*: ele nunca se revela de uma forma “pura”, ninguém reivindica um “direito de resistência”, ele é reivindicado no próprio ato de resistir, nos processos mobilizatórios de

reivindicação de outros direitos. Quando os revolucionários franceses derrubaram a Bastilha ou os americanos declararam sua independência, ou quando os haitianos se rebelaram contra a colônia, quando as feministas exigiram igualdade, ou quando pela história algum grupo de pessoas se levantou contra o poder e reivindicou mudanças, eles também estavam manifestando o seu direito de resistência e contribuindo para que ele existisse.

É preciso lembrar, no entanto, que a política é uma dança para dois. Se, de um lado, afirmamos a legitimidade e a existência de um direito de resistir e denunciarmos arbítrios e abusos, a ordem legal sempre vai divergir em última instância, sempre vai tentar impor limites a esse direito e, quando esses limites extrapolarem, reprimi-lo ou sequer vai reconhecê-lo enquanto “direito”. Os manifestantes dirão que têm o direito de tomar as ruas e derrubar a ordem caso isso seja necessário para garantir seus direitos, o Estado vai afirmar que tem o direito de utilizar a violência para reprimir movimentações que o ameacem. Como já diria Marx ao analisar a luta pela redução da jornada de trabalho, “tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito (...). Entre direitos iguais, quem decide é a força” (Marx, 2013, p. 309). A resistência é tanto um fato quanto um direito e o direito de resistência, “como todos os verdadeiros direitos, é tanto real como ideal” (Douzinas, 2013, p. 95-96), ele surge do próprio ato de resistir. Qualquer teorização que não se ampare nesse pressuposto ou recaia em um idealismo jurídico ou cinicamente contribui para a repressão dos movimentos que se opõem à ordem.

O papel do direito pode ser ambíguo, mas está longe de ser desprezável. Diversas conquistas e retrocessos se deram por meio dele, mas mais importante do que a distância significativa entre a lei conquistada e as duras penas e a sua eventual aplicação é o processo de lutas por direitos em si, que manifesta imanentemente o direito de resistência. Dessa forma, o papel dos defensores de direitos, não pode ser perder-se em discussões doutrinárias sobre os limites dos direitos, tentar ganhar “migalhas” de reconhecimento por parte da “doutrina” jurídica e da prática judiciária, muito menos do direito de resistência, cujo resultado pode ser catastrófico. Tentar que o poder reconheça a resistência como legítima é uma luta perdida, ele nunca vai estar disposto a garantir sua própria mudança. Mas isso não significa que a luta que lida de alguma forma com o direito seja inútil: pelo contrário, a busca por uma luta política “pura” é impossível, a luta política se dá nas demandas por direitos, nas reivindicações econômicas, nas pautas ambientais e

culturais, nas pautas muitas vezes “reformistas” do sistema⁵⁶. O objetivo deve ser, então, resistir à ordem, tensioná-la ao seu máximo e, com isso, eventualmente, a depender das condições postas e da política que nesse processo se desenvolver, transformá-la (ou não) e conquistar (ou não) as demandas reivindicadas.

⁵⁶ Como afirma Žižek, “a luta política não é uma dentre muitas (numa série ao lado das lutas artística, econômica, religiosa etc.); ela é o princípio puramente formal da luta antagônica como tal. Ou seja, não há conteúdo propriamente dito na política; todas as lutas e decisões políticas dizem respeito a outras esferas específicas da luta social (tributação, regulamentação dos costumes seculares e da procriação, assistência médica etc.); a ‘política’ é apenas um modo formal de tratar essas questões, na medida em que surgem como questões de luta e decisão públicas. É por isso que ‘tudo é (ou pode tornar-se) político’, na medida em que se torna um marco na luta política” (Žižek, 2011a, p. 293).

CONSIDERAÇÕES (NEM UM POUCO) FINAIS
“SEJAMOS REALISTAS, EXIJAMOS O IMPOSSÍVEL”

The answer, my friend, is blowin' in the wind
The answer is blowin' in the wind
BOB DYLAN, *BLOWIN' IN THE WIND*

Um espectro ronda o mundo, o espectro da resistência. Com todos os levantes que presenciamos nos últimos quatro anos, chineses e americanos ocupando praças pacificamente, chilenos e britânicos exigindo educação pública de qualidade, gregos e turcos abrindo mão da rivalidade e compartilhando o espírito da rebeldia, o povo árabe trazendo nos dentes a própria primavera, os espanhóis conquistando o mundo com sua indignação perante as medidas de austeridade e até mesmo os brasileiros tomando as ruas em manifestações maciças, podemos afirmar que vivemos hoje na “Era da Resistência” (Douzinas, 2013, p. 6), um tempo muito distinto do “fim da história” previsto depois da queda do muro de Berlim. Mas a partir de toda essa efervescência política é possível afirmar, com certeza, que estamos prestes a ver o mundo virar de cabeça para baixo como em outros momentos históricos? Ou será que os infindáveis protestos que ainda surgem (como a mais recente derrubada de um governo estadual mexicano por conta do desaparecimento de 43 estudantes⁵⁷) serão de alguma forma reapropriados pela ordem, como foi, de certa forma, o ano de 1968?

Como afirma Douzinas, “pessoas nas ruas e praças desafiando a ordem dominante são preparativos, mas não garantias da mudança radical” (Douzinas, 2013, p. 84). A mudança (e seus eventuais resultados) é sempre incerta, sempre contingente e os nossos esforços devem ser, por essa razão, o de afirmá-la, de engajar na ação presente para que ela efetivamente se concretize – afinal, um evento nunca existe por si só, depende sempre de uma afirmação política para que se consolide enquanto tal e produza seus efeitos. A ordem, em contrapartida, não vai medir esforços para tentar enterrá-la de vez. Žižek descobriu que a língua persa tem uma expressão precisa para descrever a tentativa de “deseventualização” de um evento: *war nam nihidam*, que significa “matar uma pessoa, enterrar o corpo e plantar árvores sobre a cova para escondê-la”. Como ele mesmo afirma,

⁵⁷ A fonte é a BBC: <http://www.bbc.com/news/world-latin-america-29751680>.

“a tarefa primeira da ideologia hegemônica” é tentar neutralizar a potencialidade subversiva que os eventos poderiam irradiar pelo mundo (Žižek, 2012c, p. 9), matá-los, enterrá-los e, ao final, apresentar a sua própria versão “vecedora” da história. No caso brasileiro em específico, a tentativa de (des)significar Junho ficou evidente já nas diversas apropriações realizadas no período eleitoral subsequente.

O poder subversivo desses eventos, no entanto, não está neles mesmos, está na *ideia* que eles despertam. Não é uma questão de reprimi-los fisicamente ou não, mas de tentar domar a ideia que neles se revela. As ideias podem ser muito perigosas. Basta um olhar sobre as revoluções que moldaram (e ainda moldam) o nosso tempo para perceber que efeitos concretos elas podem gerar. Como afirma Badiou, uma ideia não é um programa, nem necessariamente uma prática, não é algo que se atinja concretamente: “é antes a possibilidade em nome da qual você age, você transforma e você tem um programa. (...) A ideia é realmente a convicção de que uma possibilidade, outra do que existe, pode surgir” (Badiou, 2013, p. 14). As ideias de igualdade, liberdade e justiça, mesmo não sendo determináveis, mesmo não havendo consenso sobre seu significado, interferem na realidade por meio daqueles que com base nelas agem concretamente e efetivamente mudam o mundo material. Caberia se perguntar se hoje alguma ideia cumpre esse papel em escala global e está apta a mobilizar as pessoas para a sua efetivação – ainda que só possamos responder com absoluta certeza depois de os seus efeitos terem sido concretizados.

Perante ideias não bastam tanques e fuzis. Como lembra o protagonista do filme (baseado na *graphic novel* de Allan Moore) *V de vingança* (2005), as ideias são à prova de balas. Para combatê-las, a ordem precisa se utilizar de outros dispositivos mais refinados do que a pura e simples violência. Nesse sentido, o recurso mais interessante e poderoso talvez seja a declaração de *impossibilidade*, postura estatal típica em momentos de grande efervescência em torno de uma pauta. A faculdade de afirmar a impossibilidade de uma demanda, é, inclusive, uma das características essenciais do Estado e do poder. Como afirma Badiou, o Estado é aquele que “reivindica ter o monopólio das possibilidades. Não é simplesmente o que governa o real. É o que pronuncia o que é possível e impossível” (Badiou, 2013, p. 11). E sempre é “impossível” auditar a dívida pública, “impossível” demarcar imediatamente as terras indígenas, “impossível” não construir Belo Monte, “impossível” aplicar a tarifa zero, “impossível” legalizar as drogas e o aborto, “impossível” destinar 10% do PIB para a educação pública, “impossível”, “impossível” – por mais que a sua viabilidade seja provada inifintas vezes, é como se a

ordem considerasse mais provável o mundo acabar do que determinadas mudanças se efetivaram.

O problema da impossibilidade é que ela também é *política*. O impossível só é impossível até que se torne inevitável. É dessa forma, inclusive, que devemos interpretar o mote de Maio de 68 “sejamos realistas, demandemos o impossível”: ser realista não é acreditar que o sistema é imutável, insuperável, que estamos fadados a persistir na realidade em que nos encontramos, mas sim que aquilo que é tido como “impossível”, na verdade, é a mais subversiva das exigências, talvez a única capaz de colocar o sistema todo em xeque. Já afirmava Alain Badiou: “‘Demande o impossível’ significa ‘Persista nas novas possibilidades, não nos faça retornar ao que foi declarado possível ou impossível na ordem estabelecida’” (Badiou, 2013, p. 11). E quando o impossível se desfaz, quando o possível é arrancado da própria impossibilidade, estamos diante de um evento, diante de “uma possibilidade que escapa aos poderes prevaletentes de controle sobre as possibilidades” (Badiou, 2013, p. 11).

Esse é o “perigo” representado pelo que Žižek chama de “demandas impossíveis”. Para ele, agir politicamente hoje muitas vezes significa realizar uma “arte do impossível” na medida em que seja capaz de alterar as coordenadas do possível e do impossível (Johnston, 2009, p. 108). Quanto mais um sistema se complexifica, mais potenciais falhas, brechas e curto-circuitos ele passa a conter na sua estrutura e é a partir desses pontos que pode-se causar as “disfunções sistêmicas” capazes de romper as o próprio sistema que os formou (Johnston, 2009, p. 43). Por isso que Žižek propõe “insistir em uma demanda particular, que, embora totalmente ‘realista’, [perturbe] o próprio núcleo da ideologia hegemônica, isto é, embora definitivamente factível e legítima, [seja] impossível *de facto* (a assistência médica universal é um exemplo)” (Žižek, 2012c, p. 89). Subversivo, portanto, não é fazer demandas que sabemos que não podem ser cumpridas pelos governos (que só podem resultar em respostas “realistas” por parte destes), mas sim “bombardeá-los com exigências *precisas, finitas* e estrategicamente bem escolhidas, que não permitam a mesma desculpa” (Žižek, 2011a, p. 349). Não podemos afirmar, como é de se concluir, que tais medidas vão necessariamente dar início a processos de transformação eventuais do campo todo, mas às vezes é uma fagulha que acaba por incendiar a pradaria, já diria Mao Tsé-Tung.

Nossa tarefa, portanto, não é necessariamente praticar a mais “radicalizada” das ações – que na maior parte das vezes não é capaz de cumprir seu objetivo final –, mas ser capaz de identificar uma “medida mínima (ideológica, legislativa etc.)” que, em um

primeiro momento, não só não questiona as premissas do sistema, como até parece exigir a mera aplicação dos seus princípios ao funcionamento real e, portanto, torná-lo mais coerente consigo mesmo. Entretanto, às vezes são essas medidas mínimas que iniciam a reação em cadeia de derrubada de um sistema (Žižek, 2011a, p. 387-388). “Às vésperas de uma revolução, tudo poder parecer em ordem (essa é a estrutura), porém, ao amanhecer, subitamente, alguma coisa acontece que a estrutura não tinha antecipado” (Tarby, 2013, p. 142-143). Essa estratégia, porém, pode acabar se tornando um “quietismo ativo”, um reformismo que adia para sempre o “Grande Ato” fazendo apenas pequenas intervenções conjunturais na esperança de que, num passe de mágica, elas levem à mudança radical. Žižek alerta que “essa estratégia tem que ser complementada com a disposição e a capacidade de discernir o momento em que a possibilidade da Grande Mudança se aproxima e, nesse ponto, alterar rapidamente a estratégia, correr o risco de entregar-se à luta total” (Žižek, 2011a, p. 388). Por essa razão, não podemos nem nos focar somente em um grande projeto revolucionário, nem nos perdermos nas pequenas ações diárias: a grande questão da política radical é saber em que momento cada um desses polos deve predominar – e isso só o futuro (ou melhor, o olhar do futuro sobre o passado que terá sido o nosso presente) poderá nos dizer. Por isso, o teste de fogo de todo processo político radical é perceber “até que ponto ele [transformou], no cotidiano, as práticas institucionais *prático-inertes* que [passaram] a dominar quando [acabou] o fervor da luta e voltamos à vida normal” (Žižek, 2011b, p. 128), até que ponto ele realmente efetivou uma mudança real em nossas vidas. Esse – e não a violência inerente à ruptura, ao momento de revolta – é o verdadeiro “quebrar dos ovos” na política (Žižek, 2014, p. 187).

Não é possível no momento predizer se os processos políticos que presenciamos no Brasil ano passado e no mundo desde 2011 serão aptos a essa proposta, mas com eles, ao menos, pudemos aprender três coisas. A primeira, de que a ordem tentará de tudo para domesticar (mais até mesmo do que reprimir) qualquer ação que a conteste, o que Žižek chamou de *clinch* político, em alusão ao movimento do boxe pelo qual um adversário “abraça” e imobiliza o outro (Žižek, 2012c, p. 89). Contra isso, devemos levar para sempre o que aprendemos com a greve dos garis do Rio de Janeiro no Carnaval desse ano⁵⁸: nossas propostas sempre podem ser atendidas, o que vai definir se de fato o serão será a nossa mobilização e a importância que o nosso papel tem na manutenção da

⁵⁸ A trajetória do movimento grevista está disponível na matéria feita pela Mídia Ninja: <https://medium.com/p/6098e4a9f3e0>.

sociedade. A outra lição é de que, se não devemos cair no canto de sereia dos governos que buscará adequar nossas propostas ao “efetivamente possível”, devemos começar a formular com honestidade e radicalidade a possibilidade de uma nova forma de organização político-econômico-social. Não basta rejeitar os governos, temos que começar a “refletir seriamente sobre o que vamos propor no lugar da organização econômica predominante, imaginar e experimentar formas alternativas de organização, procurar os germes do novo naquilo que já existe” (Žižek, 2012c, p. 86). A terceira é que, se o direito não é a solução de todos os nossos problemas, quando ele é associado à política pode ter consequências explosivas. Não podemos abandonar a luta no direito, ainda que devamos ter consciência de seus limites e, a partir disso, pensar nossas ações e objetivos. O nosso trabalho só está começando.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIVROS, CAPÍTULOS E ARTIGOS DE PERIÓDICOS

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. (2011). **Foucault e a revolução iraniana**: as relações de gênero e as seduções do islamismo. São Paulo: Realizações.
- AGAMBEN, Giorgio (2000a). “Beyond human rights”. *In*: _____. **Means without end**: notes on politics. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- _____ (2000b). “Sovereign police”. *In*: _____. **Means without end**: notes on politics. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- _____ (2004). **Estado de exceção**. Homo sacer II, 1. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2005a). “Tempo e história: crítica do instante e do contínuo”. *In*: _____. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- _____ (2005b). “The estate of exception”. *In*: NORRIS, Andrew (Ed.). **Politics, metaphysics and death**: essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer. Duham (UK)/ London: Duke University Press.
- _____ (2009). “O que é um dispositivo?”. *In*: _____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó (SC): Argos.
- _____ (2010). **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- _____ (2011). **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2. São Paulo: Boitempo.
- AGUIAR, Fernando (2005). “Derecho general a la Resistencia y derecho a la rebelión”. *In*: GARGARELLA, Roberto *et al.* **El derecho a resistir el derecho**. Madrid: Miño y Dávila/ Buenos Aires: Ciepp.
- ALEGRE, Marcelo (2005). “Protestas sociales: ¿violación o reivindicación del derecho?”. *In*: GARGARELLA, Roberto *et al.* **El derecho a resistir el derecho**. Madrid: Miño y Dávila/ Buenos Aires: Ciepp.

ARENDT, Hannah (2006). **On violence**. New York: Penguin.

_____ (2008a). “Da violência”. *In*: _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2008b). “Desobediência civil”. *In*: _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2008c). “Reflexões sobre política e revolução: um comentário”. *In*: _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva.

_____ (Org. por Jerome Kohn) (2009). **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL.

_____ (2010). **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (2012). **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2013). **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva.

ASSY, Bethânia (2011). “Another time for history: singular events, the *entre-temps* of hope and the politics of the defeated”. *In*: **O que nos faz pensar**, mai. 2011, n. 29. Rio de Janeiro: PUC-Rio.

AUGUSTO, Acácio (2011). “Política e polícia”. *In*: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault**: filosofia & política. Belo Horizonte: Autêntica.

AVELAR, Idelber (2011). “Espectros de Walter Benjamin: luto e violência em Jacques Derrida”. *In*: _____. **Figuras da violência**: ensaios sobre narrativa, ética e música popular. Belo Horizonte: UFMG.

BADIOU, Alain (1996). **Ser e evento**. Rio de Janeiro: Zahar/ Ed. UFRJ.

_____ (2012a). **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo.

_____ (2012b). “Politics as a nonexpressive dialectics”. *In*: _____. **Philosophy for militants**. London/ New York: Verso.

_____ (2013) (With Fabien Tarby). **Philosophy and the event**. Cambridge/ Malden (MA): Polity Press.

BALIBAR, Étienne (1993). “Some questions on politics and violence”. *In*: **Assemblage**, n. 20, Violence, Space, apr. Cambridge (MA): MIT Press.

_____ (2008). **Spinoza and politics**. London; New York: Verso.

- BEDAU, Hugo A. (1961). "On civil disobedience". In: **The journal of philosophy**, vol. 58, n. 21, dec. Disponível em: <http://goo.gl/qLhgYP>.
- BENJAMIN, Walter (2007). "Theses on the philosophy of history". In: _____ (Ed. by Hannah Arendt). **Illuminations**. New York: Schocken Books.
- _____ (2011). "Para uma crítica da violência". In: _____ (Org. por Jeanne Marie Gagnebin). **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas cidades; Ed.34.
- BERNSTEIN, Richard J. (2013). **Violence: thinking without banisters**. Cambridge/Malden (MA): Polity Press.
- BUCK-MORSS, Susan (2011). "Hegel e Haiti". In: **Novos estudos**, n. 90, jul 2011. São Paulo: CEBRAP.
- BUZANELLO, José Carlos (2002). **Direito constitucional de resistência**. Rio de Janeiro: América Jurídica.
- CANDIOTTO, César (2011). "Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica". In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2013). "Política, revolução e insurreição em Michel Foucault". In: **Aurora**, v. 25, n. 37, jul/dez 2013. Curitiba: PUC-PR.
- CASTELO BRANCO, Guilherme (2013). "Estado e crime: extermínio, intimidação, exclusão". In: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.). **Terrorismo de Estado**. Belo Horizonte: Autêntica.
- CASTRO, Edgardo (2012). **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica.
- CASTRO, Rodrigo (2010). "Neoliberalismo y gobierno de la vida". In: ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán; UGARTE, Javier (Coord.). **Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo**. Madrid: arbor.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2010). **Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo em Michel Foucault**. Bogotá: Siglo del hombre.
- CHIROLLA, Gustavo (2010). "El *homo oeconomicus* neoliberal en la emergencia de la *sociedad de control*: seguridad y modulación de Foucault a Deleuze". In: CASTILLO, Mario Montoya; ACEVEDO, Adrián José Perea (Ed.). **Michel Foucault, 25 años:**

- problematizaciones sobre ciencia, pedagogía, estética y política. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- COOMBS, Nathan (2013). **Politics of the event after Hegel**. PhD thesis (Political Theory). Supervisor: Nathan Widder. London: University of London.
- COOPER, Luke; HARDY, Simon (2012). **Beyond capitalism?: the future of radical politics**. Alresford (UK): Zero.
- DAVIS, Oliver (2010). **Jacques Rancière**. Cambridge/ Malden (MA): Polity Press.
- DE LA DURANTAYE, Leland (2009). **Giorgio Agamben: critical introduction**. Stanford (CA): Stanford University Press.
- DOUZINAS, Costas (2000). **The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century**. Oxford: Hart Publishing.
- _____ (2013). **Philosophy and resistance in the crisis: Greece and the future of Europe**. Cambridge/ Malden (MA): Polity Press.
- _____ (2014). "Philosophy and the right to resistance". *In*: _____; GEARTY, Conor (Ed.). **The meanings of rights: the philosophy and social theory of human rights**. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUARTE, André (2000). **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra.
- _____ (2008). "Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault". *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2009). "Poder e violência em Hannah Arendt: uma reconsideração". *In*: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. São Paulo: Civilização brasileira.
- _____ (2011). "Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno". *In*: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2013). "Poder soberano, terrorismo de Estado e biopolítica: fronteiras cinzentas". *In*: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.). **Terrorismo de Estado**. Belo Horizonte: Autêntica.
- DWORKIN, Ronald (1978). **Taking rights seriously**. Cambridge: Harvard University Press.

- EISENSTEIN, Paul; MCGOWAN, Todd (2012). **Rupture**: on the emergence of the political. Evanston (IL): Northwestern University Press.
- FOUCAULT, Michel (1984). “Face aux gouvernements, les droits de l’homme”. In: **Libération**, n. 967, jun./jul. 1984. Disponível em: <http://goo.gl/3cTtDl>.
- _____ (2008a). **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2008b). **O nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2010). **Em defesa da sociedade**: curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2011). “É inútil se revoltar?”. In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a revolução iraniana**: as relações de gênero e as seduções do islamismo. São Paulo: Realizações.
- _____ (2013). “O sujeito e o poder”. In: DREYFUSS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- GARGARELLA, Roberto (2005a). “El derecho de resistencia em situaciones de carencia extrema”. In: _____ *et al.* **El derecho a resistir el derecho**. Madrid: Miño y Dávila/ Buenos Aires: Ciepp.
- _____ (2005b). “Comentarios y respuestas finales: pensar y repensar el derecho de resistencia”. In: _____ *et al.* **El derecho a resistir el derecho**. Madrid: Miño y Dávila/ Buenos Aires: Ciepp.
- _____ (2007). **El derecho a la protesta**: el primer derecho. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- HARCOURT, Bernard E. (2013). “Political disobedience”. In: _____; MITHCEL, Willian John Thomas; TAUSSIG, Michael. **Occupy**: three inquiries in disobedience. Chicago: University of Chicago Press.
- HARVEY, David (2013). **Para entender O capital**. Livro I. São Paulo: Boitempo.
- JOHNSTON, Adrian (2009). Badiou, Žižek, and political transformations: the cadence of change. Evanston (IL): Northwestern University Press.
- KLEIN, Naomi (2007). **The shock doctrine**: the rise of disaster capitalism. New York: Picador.

- LÓPEZ, Pablo (2010). “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida em el último Foucault”. *In*: ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán; UGARTE, Javier (Coord.). **Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo**. Madrid: arbor.
- LOUREIRO, Isabel Maria (1997). “Democracia e socialismo em Rosa Luxemburgo”. *In*: **Crítica Marxista**, 1997, n. 4. Rio de Janeiro: Revan.
- LÖWY, Michael (2005). **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo.
- LUXEMBURGO, Rosa (1904). “Organizational questions of the russian social democracy”. *In*: **Marxists.org**. Disponível em: <http://goo.gl/bgiw2X>.
- _____ (1918). “The russian revolution”. *In*: **Marxists.org**. Disponível em: <http://goo.gl/UoR28J>.
- _____ (2010). **Reforma ou revolução?**. São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, Karl. (2007). “Ad Feuerbach (1845)”. *In*: _____. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2010). **A questão judaica**. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2011). **O 18 de Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2013). **O capital: crítica da economia política. Vol. 1**. São Paulo: Boitempo.
- MELLO, Leonel Itaussu Almeida (2006). “John Locke e o individualismo liberal”. *In*: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “o federalista”**. São Paulo: Ática.
- NIGRO, Roberto (2013). “Violência de Estado, golpe de Estado, estado de exceção”. *In*: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.). **Terrorismo de Estado**. Belo Horizonte: Autêntica.
- OJEVERO, Félix (2005). “¿Derecho de resistencia o revolución?”. *In*: GARGARELLA, Roberto *et al.* **El derecho a resistir el derecho**. Madrid: Miño y Dávila/ Buenos Aires: Ciepp.
- OKSALA, Johanna (2011). **Como ler Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar.

- OST, François (2004). **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo (RS): Ed. Unisinos.
- RANCIÈRE, Jacques (1996). **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34.
- _____ (2006). **Hatred of democracy**. London/New York: Verso.
- _____ (2010a). “Ten theses on politics”. *In*: _____ (Ed. by Stephen Corcoran). **Dissensus**: on politics and aesthetics. London/ New York: Continuum.
- _____ (2010b). “Who is the subject of the rights of man?”. *In*: _____ (Ed. by Stephen Corcoran). **Dissensus**: on politics and aesthetics. London/ New York: Continuum.
- _____ (Ed. by Gabriel Rockhill) (2012). **The politics of aesthetics**: the distribution of the sensible. London/ New York: Continuum.
- ROCKHILL, Gabriel (2012). “Jacques Rancière’s politics of perception”. *In*: RANCIÈRE, Jacques (Ed. by Gabriel Rockhill). **The politics of aesthetics**: the distribution of the sensible. London/ New York: Continuum.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2009). “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético”. *In*: **Cadernos benjaminianos**, vol. 1, n. 1, jun. Belo Horizonte: UFMG.
- TARBY, Fabien (2013). “A short introduction to Alain Badiou’s philosophy”. *In*: BADIOU, Alain (With Fabien Tarby). **Philosophy and the event**. Cambridge/ Malden (MA): Polity Press.
- TELES, Edson Luis de Almeida (2002). **Pensar e agir**: narrativa e política na filosofia de Hannah Arendt. Dissertação de mestrado (Filosofia). Orientador: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: USP.
- _____ (2005). “*Práxis e poiesis*: uma leitura arendtiana do agir político”. *In*: **Cadernos de ética e filosofia política**, jan. 2005, n. 6. São Paulo: USP.
- THOREAU, Henry David (2012). **A desobediência civil**. São Paulo: Penguin classics/ Companhia das letras.
- VIEIRA, Rafael Barros (2012). **Exceção, violência e direito**: notas sobre a crítica ao direito a partir de Giorgio Agamben. Dissertação de Mestrado (Direito). Orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy. Rio de Janeiro: PUC-Rio.

- ŽIŽEK, Slavoj (2008a). “Robespierre ou a ‘divina violência’ do terror”. *In*: ROBESPIERRE, Maximilien (Org. por Jean Ducange). **Virtude e terror**. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2008b). **Violence**: six sideways reflections. New York: Picador.
- _____. (2011a). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2011b). **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2012a). “From democracy to divine violence”. *In*: AGAMBEN, Giorgio *et al.* **Democracy in what state?**. New York: Columbia University Press.
- _____. (2012b). “The lesson of Rancière”. *In*: RANCIÈRE, Jacques (Ed. by Gabriel Rockhill). **The politics of aesthetics**: the distribution of the sensible. London/ New York: Continuum.
- _____. (2012c). **O ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2013). **Menos que nada**: a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2014). **Event**: philosophy in transit. London: Penguin books.

OBRAS LITERÁRIAS E CINEMATOGRAFICAS

- ANDERSEN, Hans Christian (1837). **The emperor’s new clothes**. Disponível em: <http://goo.gl/CbcaUY>.
- CAMERON, James (Dir.) (1984). **O exterminador do futuro**. Orion pictures.
- McTEIGUE, James (Dir.) (2005). **V de vingança**. Warner Bros.
- ORWELL, George (2009). **1984**. São Paulo: Cia. Das Letras.
- ROSS, Gay (Dir.) (2012). **Jogos vorazes**. Lionsgate.
- RUSSO, Anthony; RUSSO, Joe (Dir.) (2014). **Capitão América 2: o soldado invernal**. Marvel Studios.
- SARAMAGO, José (1995). **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Cia. das Letras
- _____. (2004). **Ensaio sobre a lucidez**. São Paulo: Cia. Das Letras.
- SPIELBERG, Stephen (Dir.) (2002). **Minority report**. 20th Century Fox; Dreamworks.

ZAMECKIS, Robert (Dir.) (1985). **De volta para o futuro**. Universal pictures.

TEXTOS VIRTUAIS E PALESTRAS

AGAMBEN, Giorgio (2014). **For a theory of a destituent power**. Palestra proferida em 16 nov. 13. Athenas: Instituto Nicos Poulantzas. Disponível em: <http://goo.gl/sGqP3p>.

BELCHIOR, Douglas (2014). “Contra o racismo, nada de bananas, nada de macacos, por favor!”. *In: Negro Belchior* (Carta Capital). Texto publicado em 28 abr. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/UaoK7F>.

IASI, Mauro (2013). “Estado de exceção é o ‘cacete’”. *In: Blog da Boitempo*. Texto publicado em 11 dez. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/1OsTFw>.

LENNARD, Natasha (2014). “Thai military bans Hunger games salute: what protesters can take form hollywood”. *In: Vice News*. Texto publicado em 3 jun. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/MEHs6v>.

ROBINSON, Andrew (2014). “Alain Badiou: ontology and structuralism”. *In: Ceasefire* (A to Z of theory). Texto publicado em 2 abr. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/3R6a5Y>.

ROOS, Jerome (2014). “Managing disorder: towards a global state of control?”. *In: ROARMAG.org: reflections on a revolution*. Texto publicado em 29 mar. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/ORF6qb>.

SAFATLE, Vladimir (2014). **Governar após junho**: debate com V্লাidimir Safatle. Palestra proferida em 25 jun. 2014. Curitiba: Sede do Partido Socialismo e Liberdade. Disponível em: <http://goo.gl/Ey7rID>.

NOTÍCIAS E VÍDEOS

ARAÚJO, Vera (2013). “‘Manifestódromo’ liberaria vias vitais e evitaria caos no trânsito”. *In: O Globo*. Notícia publicada em 17 ago. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/tr8V9m>.

- BARBOZA, David (2011). “Making tv safer: chinese censors crack down on time travel”.
In: The New York Times. Notícia publicada em 12 abr. 2011. Disponível em:
<http://goo.gl/bN0eme>.
- BRISSOLA, Fábio; VETTORAZZO, Lucas (2014). “OAB e Anistia Internacional criticam prisões de manifestantes no Rio”. *In: Folha de S. Paulo*. Notícia publicada em 12 jul. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/Pqhf8M>.
- BRITO, Diana (2014). “Polícia do Rio prende 19 manifestantes na véspera da final da Copa”. *In: Folha de S. Paulo* (Poder). Notícia publicada em 12 jul. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/KKAook>.
- LOCATELLI, Piero (2013). “Em São Paulo, vinagre dá cadeia”. *In: Carta Capital*. Notícia publicada em 14 jun. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/HSzAhS>.
- MONTEIRO, Tânia (2014). “Exército brasileiro cria órgão para monitorar manifestações”. *In: O estado de S. Paulo*. Notícia publicada em 31 jul 2014. Disponível em: <http://goo.gl/MqwIOK>.
- MORAIS, Raquel (2013). ““Porque eu quis”, diz PM questionado por jogar gás em jovens no DF”. *In: G1*. Notícia publicada em 8 set. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/JRxv43>
- MÍDIA NINJA (2014). “Outros carnavais: a vitória histórica dos garis cariocas”. *In: Medium: everyone’s stories and ideias*. Texto publicado em 10 mar. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/6j9i3s>.
- NOGUEIRA, Ítalo; VETTORAZZO, Lucas (2013). “Catador é o primeiro condenado após onda de manifestações”. *In: Folha de S. Paulo* (Cotidiano). Notícia publicada em 4 dez. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/4ocvup>.
- RODRIGUES, Lino (2013). “Casal preso em protesto em SP é enquadrado na Lei de Segurança Nacional”. *In: O Globo*. Notícia publicada em 8 out. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/jPN2CL>.
- S/A (2013). “Ação violenta da polícia chega a 13 mortos na Maré”. *In: Observatório de Favelas*. Notícia publicada em 25 jun. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/Rm5LMK>.
- S/A (2014). “Hunger Games salute banned by Thai military”. *In: The Guardian*. Notícia publicada em 3 jun. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/Bm8NXG>.
- S/A (2014). “Missing Mexico students: Guerrero state governor to resign”. *In: BBC*. Notícia publicada em 24 out. 2014. Disponível em: <http://goo.gl/s1xght>.

SHEARS, Richard (2013). “Erased from history: North Korea’s ruthless leader makes his uncle disappear in official photos and releases video showing moment he was dragged from parliament”. *In: Daily Mail*. Notícia publicada em 9 dez. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/vGpAFZ>.

TV CARTA (2013). “Repórter da CartaCapital é detido por portar vinagre”. *In: Youtube*. Vídeo publicado em 13 jun. 2013. Disponível em: <http://goo.gl/kRciq9>.

DECLARAÇÕES DE DIREITOS E NORMAS EM GERAL

BRASIL (2013). Ministério da defesa. **Garantia da lei e da ordem (portaria normativa n. 3.461)**. Disponível em: <http://goo.gl/ycvcaM>.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA (1776). **Declaração de independência**. Disponível em: <http://goo.gl/Xzhaba>.

FRANÇA (1789). **Declaração de direitos do homem e do cidadão**. Disponível em: <http://goo.gl/kWsHPV>.

_____ (1791). **Declaração de direitos da mulher e da cidadã**. Disponível em: <http://goo.gl/fPnD4s>.

_____ (1793). **Declaração de direitos do homem e do cidadão**. Disponível em: <http://goo.gl/a9yUjz>.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (1948). **Declaração universal dos direitos humanos**. Disponível em: <http://goo.gl/lyNp43>.